笛卡尔哲学原理

〔荷兰〕斯宾诺莎 著



商 务 印 书 馆

笛卡尔哲学原理

（依几何学方式证明）

附　　录

形而上学思想

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

王荫庭 洪汉鼎 译

商　务　印　书　馆

1980年·北京

RENATI DES CARTES

PRINCIPIA PHILOSOPHIAE

MORE GEOMETRICO DEMONSTRATA

ACCESSERUNT EIUSDEM

COGITATA METAPHYSICA

PER

BENEDICTUM DE SPINOZA

AMSTELODAMENSEM

笛卡尔哲学原理

〔荷兰〕斯宾诺莎 著

王荫庭 洪汉鼎 译

商 务 印 书 馆 出 版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

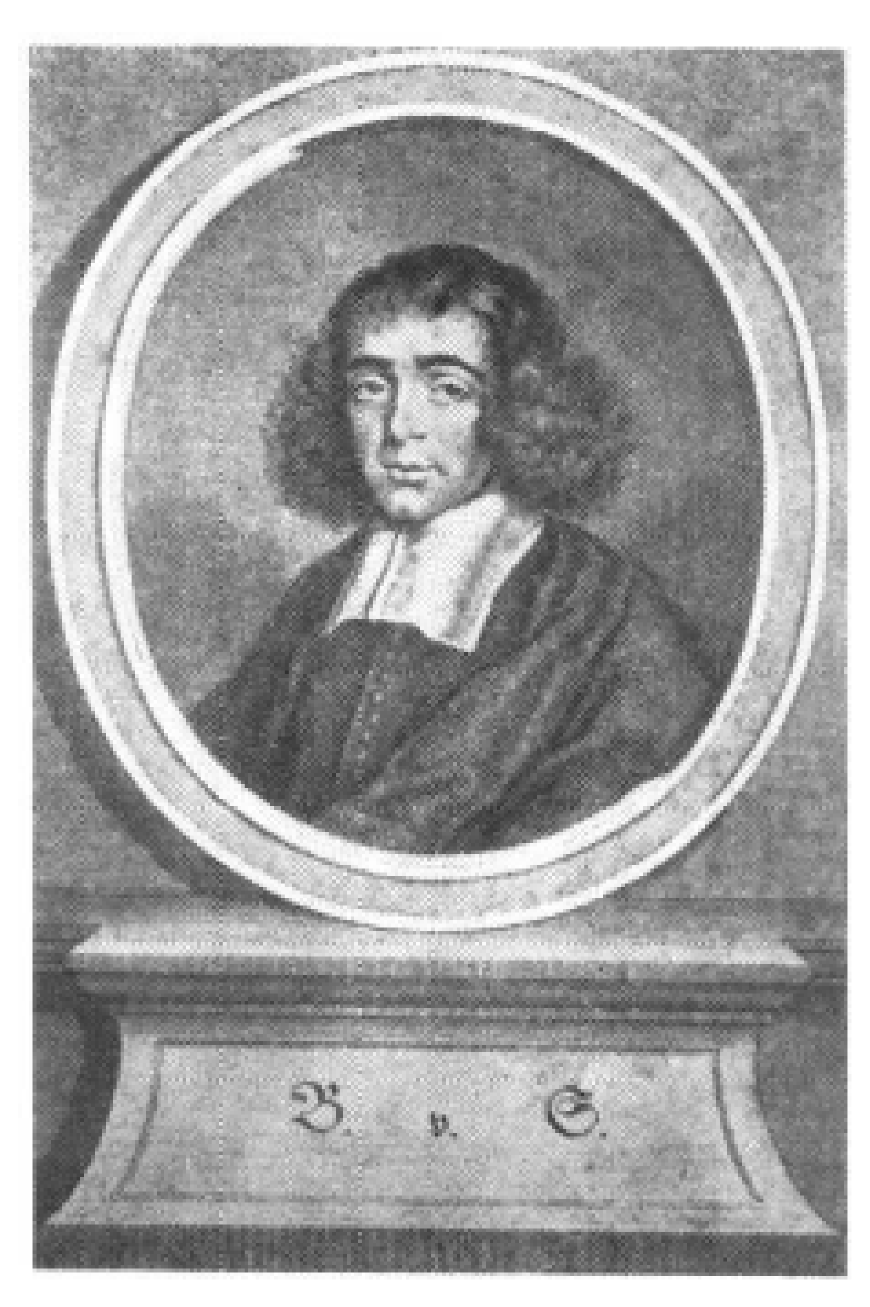
850×1168毫米 1/32 $6^{1}/_{8}$印张 153千字

1980年6月第1版 1980年6月北京第1次印刷

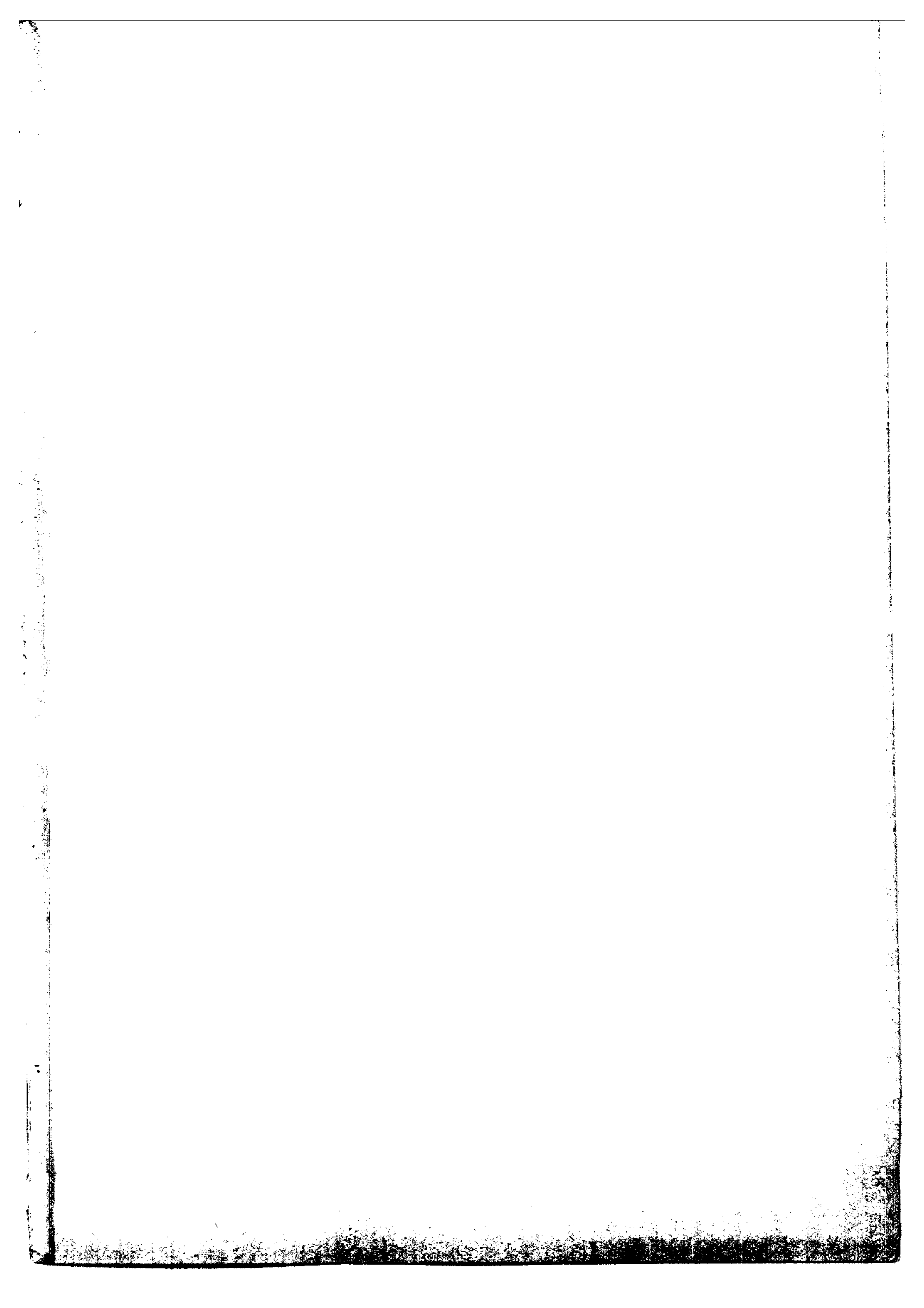
印数 1—3,500 册

统一书号：2017·237 定价：0.64 元

目　录



斯 宾 诺 莎



译序：关于斯宾诺莎的《笛卡尔哲学原理》

（一）《笛卡尔哲学原理》的写作经过和历史背景

«笛卡尔哲学原理(附形而上学思想)»一书出版于1663年(阿姆斯特丹)，是斯宾诺莎生前用他自己名字出版的唯一著作①。关于这部著作写作和出版的经过，在«斯宾诺莎书信集»里保存了几封有关这方面情况的重要书信②，尤其是1663年7月斯宾诺莎从伏尔堡(Voorburg)寄给友人奥尔登堡（H. Oldenburg）的一封信(第十三号)：

高贵的先生：

盼望已久的信终于收到了。在开始答复您之前，我想简略地告诉您，为什么我没有立即给您回信。

当我四月份搬到这里后，我就动身到阿姆斯特丹去了，因为在那里有一些朋友请我把一篇关于依几何学方式证明的笛卡尔哲学原理第二篇和阐述某些重要形而上学问题的论文提供给他们，这篇论文是我在以前向一个青年人讲授哲学时，由于不愿向他公开讲解自己的观点而撰写成的；他们又进而请求我，一有机会就把«哲学原理»第一篇同样也用几何学证

---

① 斯宾诺莎生前一共出版了两部著作，一部是«笛卡尔哲学原理»，一部是«神学政治论»，前书是用他自己的名字发表，后书由于种种政治原因匿名出版。

② 参阅«斯宾诺莎书信集»(英文版，伦敦，1928年，下同)第八、九、十三、十五号。

明方式写出来。为了不辜负我的朋友的愿望，我立即开始了这项工作，两个星期就把这个任务完成了，并亲手交付给他们。接着他们又恳求我让它出版。不过我提出了一个条件，要他们当中哪一位朋友为我这本著作的文字作一番润饰功夫，并且加上一个短序，向读者声明：**我并不承认这本著作所阐发的观点是我自己的，甚至我自己的观点正与写在这本著作中的观点相反**。而且还应当列举一些例子来证明这点。所有这些由一位负责经管这篇论文的朋友允诺去做了。这就是我在阿姆斯特丹耽搁的缘由。

……亲爱的朋友，终于这个时机到了，我可以向你说明所发生的这一切，并且告诉你为什么我会让这本著作问世。这可能是这样：我想趁此机会，使得有些在我们国家占据显赫地位的大人物愿望看到我的其他著作，而这些著作我承认是我自己的，他们就会尽这样的责任，使我能够出版它们而不至有触犯国家法律的危险。如果事情正是这样，那么我就会毫不犹豫地立即付印。但如果事情并非这样，那么我宁可沉默而不冒昧强加己见于人，以至拂逆国人，遭人敌视。……”①

情况是这样：在1662—1663年间，有一个青年名约翰·卡则阿留斯(J. Casearius)②来莱茵斯堡(Rhynsburg)向斯宾诺莎求习哲学，斯氏以此人年轻，性情未定，不欲授以自己的学说，乃授以笛卡尔哲学③。于是不久就写成几何学方式证明笛卡尔《哲学原理》第二篇以及第三篇一部分的手稿。经友人之怂恿，又在两个星期

① 《斯宾诺莎书信集》第122—124页。

② 这是1663年2月德·福里(Simon de Vries)从阿姆斯特丹致斯宾诺莎一封书信（第八号）中所提及的名字。后来库诺·费舍(Kuno Fischer)认为这青年为阿尔贝特·博许(Albert Burgh)。

③ 参阅《斯宾诺莎书信集》第九号。

的时间内同样用几何学方式处理了笛卡尔《哲学原理》第一篇。此外又汇集他平日有关形而上学重要问题讨论和思索的结果，成《形而上学思想》。在友人梅耶尔(L. Meyer)替本书作了序言，声明它并不是阐发斯宾诺莎自己的观点之后，这部《笛卡尔哲学原理(附形而上学思想)》拉丁文原本就于1663年在阿姆斯特丹问世，一年之后，荷兰文译本出版。

理解这本著作一个关键的地方就是这部著作并不象斯宾诺莎其他著作那样是阐发他自己的观点，而是用几何学方式陈述笛卡尔观点，正如作者自己在上面所引的信中所说"我并不承认这本著作所阐发的观点是我自己的，甚至我自己的观点正与写在这本著作中的观点相反。"① 但是斯宾诺莎为什么用自己的名字出版的不是阐发自己观点的著作，而是陈述另一位哲学家而且又是自己所不赞同的观点的著作呢？要理解这点，我们必须深入到斯宾诺莎当时所处的历史背景和生活环境中去。

斯宾诺莎第一批哲学著作问世是在十七世纪后半叶初期。在这以前，欧洲已经发生过两次资产阶级革命：1525年德国宗教改革运动和农民战争；1566—1609年尼德兰资产阶级革命。尼德兰这次资产阶级革命推翻了西班牙的封建专政，建立了欧洲第一个资产阶级共和国——尼德兰联邦(荷兰)。由于资产阶级革命的胜利，扫除了资本主义生产发展的障碍，因而荷兰的经济得到了很大的发展，工场手工业生产达到了特别高度的水平，贸易航海事业也特别繁荣，拥有了欧洲最大的舰队，荷兰资产阶级又通过东、西印度公司从殖民地掠取了巨大的财富，因此，正如马克思所说，荷兰在当时不仅在政治上而且在经济上都是"标准的资本主义国

① 同时可以参阅本书梅耶尔的序言，这篇序言是梅耶尔在斯宾诺莎授权之下写成，斯宾诺莎也完全同意这篇序的看法。参看《斯宾诺莎书信集》第十三号，第十五号。

家”。① 在这样一个政治经济基础上，反映资产阶级要求的新思想体系也就在形成和发展中，这个新思想体系的一个主要的斗争目标就是中世纪天主教会和经院哲学。在中世纪“政治和法律都掌握在僧侣手中，也和其他一切科学一样，成了神学的分枝，一切按照神学中通行的原则来处理。教会教条同时就是政治信条，圣经词句在各法庭中都有法律的效力。……神学在知识活动的整个领域中的这种无上权威，是教会在当时封建制度里万流归宗的地位之必然结果。”因此“一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击，而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。为要触犯当时的社会制度，就必须从制度身上剥去那一层神圣外衣。”② 总之，对神学的批判和攻击就成为这时期新思想家们理论活动的出发点和主要课题。

但是，这时期资本主义生产尚未完全摆脱封建制度的束缚，封建制度和天主教会仍保持相当大的势力，而且资产阶级并不是反对一切宗教，他们只是为了信奉维护他们统治利益的新宗教而去反对封建的天主教会，这就给这些新思想家们的反封建教会神学的斗争带来了重大的困难。斯宾诺莎就是在一个宗教偏执和盲目信仰的犹太人环境中生活和进行哲学活动的。斯宾诺莎的家族和许多别的犹太人被残暴的西班牙天主教教会于 1492 年从西班牙驱逐到葡萄牙，又于 1593 年为了逃避西班牙宗教裁判所的迫害，由葡萄牙迁流至阿姆斯特丹。年轻的斯宾诺莎在文艺复兴运动人文主义思想影响下，通过对中世纪犹太思想家著作的潜心研究，科学知识的学习和实践，以及培根、笛卡尔哲学的涉猎，使他很早就

① 《资本论》第一卷，人民出版社 1975 年版，第 820 页。

② 恩格斯：《德国农民战争》，载《马克思恩格斯全集》第七卷，人民出版社 1959 年版，第 400—401 页。

摆脱了宗教迷信的偏执，采取了对神学批判的态度，成为一位无神论的坚定战士，不信灵魂不灭，否认天使存在，反对超自然的人格神。犹太教会虽然几次诱惑斯宾诺莎放弃这种无神论的立场，但是坚信自己真理的斯宾诺莎坚决地拒绝了。这样，年轻的思想家就遭到"永久开除教籍"和"诅咒"，被逐出阿姆斯特丹，并禁止任何人和他交往①。这是1656年，也就是《笛卡尔哲学原理》出版的前七年所发生的事件。在这样的严重迫害和监视下，斯宾诺莎不能不采用间接的形式来公布自己的无神论观点。在上面所引的致奥尔登堡的书信中，斯宾诺莎就说他想趁此机会，将来可以出版他自己的其他著作，而不至于有触犯国家法律的危险。因此在1663年用自己名字公开出版的是《笛卡尔哲学原理》，因为笛卡尔哲学虽然是近代哲学的开端，然而他的二元论却是以超自然的上帝为前提；而1670年真正阐发自己观点的《神学政治论》却是匿名出版。但是这一切都阻止不了伟大的唯物主义无神论者斯宾诺莎展示自己光辉的思想。所以在《笛卡尔哲学原理》、特别是在附录《形而上学思想》里，表面上虽然采取了笛卡尔观点的形式，然而却在这个表面的形式下面表露了这位伟大的思想家同经院哲学和笛卡尔哲学根本对立的重大暗示。

---

① 犹太教会开除斯宾诺莎教籍的决定书这样写道："遵照天使的意旨和圣徒的判决，并征得神圣上帝和本圣公会全体的同意。我们把巴鲁赫·斯宾诺莎开除教籍，驱逐出教会，并予以谴责和诅咒……无论白昼和黑夜都该诅咒的东西！在睡眠和从梦中醒来时都该诅咒的东西！在外出或回家时都该诅咒的东西！……警告你们，谁都不要以口头或书面同他交谈，不对他进行任何服务，不同他住在同一屋子里，不同他并肩站着，不阅读他编写的任何东西。"

（二）《笛卡尔哲学原理》一书的结构和内容梗概

本书的结构正如书名所标出的，包括两个部分：《笛卡尔哲学原理》和附录《形而上学思想》。前者是采取几何学方式讲述笛卡尔哲学原理，后者是对一些重要形而上学问题和概念分析说明的札记。如果说前者是更多表明笛卡尔观点，那么后者对他自己的哲学观点却有更多的暗示。

《笛卡尔哲学原理》第一篇是阐述笛卡尔哲学一般形而上学原理，主要取材于笛卡尔的《形而上学沉思》和《哲学原理》第一章“论人类知识原理”。在本篇绪论里，斯宾诺莎首先揭示了笛卡尔怀疑方法和知识基本原则，虽然他自己对这种方法和基本原则保持批判的态度，然而由于这是向学生讲授笛卡尔哲学，所以完全按照笛卡尔原来的次序来呈现的，十个界说全部是引自笛卡尔《形而上学沉思》的“附录”中的界说。一个值得注意的地方是斯宾诺莎对笛卡尔的哲学命题体系的处理。笛卡尔在“附录”里第一个命题是“简单地考察神的本性就可以认识神的存在”，而这个命题在斯宾诺莎的《笛卡尔哲学原理》里列入了第五个命题，前面四个命题是根据散见在《形而上学沉思》和《哲学原理》中的观点构成，它们的中心思想即“我思故我在”。斯宾诺莎这样的处理会使我们更清楚地理解笛卡尔哲学的本质。因为笛卡尔哲学的出发点和基本前提是“我思故我在”，这是他的知识基本原则，一切结论都从“我思”这第一义谛推导而出。因此，神的一切性质也应该从这一前提出发。笛卡尔在其《形而上学沉思》附录里，把神的存在列为第一命题，这是和他的知识基本原则矛盾的。所以，斯宾诺莎需要对笛卡尔命题体系作一番重新编排和改造，只有这样才能更符合于笛卡尔的观点。

正因为这种处理使笛卡尔哲学基本原理同斯氏本人的哲学基本原理明显地对立起来，这样更表露了斯宾诺莎自己的观点。这点我们以后还要详述，这里提一下就行了。自命题五之后的十七个命题都是讨论神的存在及其性质。这里神的观念基本上是笛卡尔的神的观念。但是我们也可以找到作者自己关于神的观念的一些暗示。例如命题十七释理："神的理智、意志、决定和力量仅在思想上才有别于神的本质。"也就是说，神的本质即为神的理智、意志、决定和力量。这种观点和斯宾诺莎在《伦理学》中所说的"神的力量就是神的本质"[1]、"神的理智就其被理解为构成神的本质而言都异于人的理智"[2]是完全一致的。这就是说神的一切属性都"应当理解为表示神圣实体的本质的东西，亦即属于实体的东西"[3]，而不是我们所任意加之于神的。这就把斯宾诺莎神即自然的思想显露出来了。同样在命题十九里，把永恒性界说为无限的存在，批判和抛弃以无始无终的绵延来理解永恒性的经院哲学观点，这都可以在《伦理学》中找到明确的说明。

《笛卡尔哲学原理》第二篇是阐述笛卡尔物理学的一般力学原理，主要取材于笛卡尔《哲学原理》第二章"论物质事物的原理"。梅耶尔告诉我们，本篇是斯宾诺莎讲授笛卡尔哲学的主要内容。关于斯宾诺莎对本篇阐述的笛卡尔物理学观点的态度，我们可以从在本书出版后两年斯宾诺莎写给奥尔登堡的一封信里得到说明。在那封信里，斯宾诺莎告诉他的朋友，除了笛卡尔运动第六条原则外，他是同意笛卡尔的全部运动原则的。虽然惠根斯认为笛卡尔这些运动原则都是错误的，但他不能同意惠根斯的观点，他反对的只是第六条运动原则，即便是这条原则，他对惠根斯的看法也有所

① 《伦理学》，商务印书馆 1959 年版，第 33 页。

②③ 同上书，第 21 页。

保留①。当然在以后，斯宾诺莎这种态度有了改变，但在1663年，无论如何他是同意笛卡尔运动原则这一部分的。也正是这个理由，他把它作为自己讲授笛卡尔哲学的主要课题。本篇包括九个界说、二十一个公理、三十七个命题，这一部分都是一些古典力学的内容，从中我们可以看到这位大哲学家对于当时科学相当熟悉，这是我们研究斯宾诺莎认识论时应当注意的。他的唯理主义方法并没有妨碍他进行大量的科学研究和实验②。

《笛卡尔哲学原理》第三篇只是一篇残文，取材于笛卡尔的《哲学原理》第三章“论可见的世界”。正如作者自己告诉我们，他企图在这里根据“自然事物最一般的基本原理”“推出全部自然现象”。

附录《形而上学思想》大约成于1663年前几年，是斯宾诺莎关于经院哲学和笛卡尔哲学研究与批判的一篇札记。比起《笛卡尔哲学原理》来，它更多地包含了斯宾诺莎自己的思想③。德国哲学史家库诺·费舍在他的《近代哲学史》里，认为斯宾诺莎写《形而上学思想》的目的，首先在于同笛卡尔进行辩论，如果不是直接辩论，就是

---

① 参阅《斯宾诺莎书信集》第三十二号。

② 在《斯宾诺莎书信集》里有着大量关于当时科学及其实践方法的讨论，涉及力学、物理学、天体物理学和动物学，他曾经和科学家惠根斯进行了学术交往，通过奥尔登同波以耳展开了学术争论，并且他自己就进行大量的科学实验。柯勒鲁斯(Colerus)在其斯宾诺莎传记里告诉我们，斯宾诺莎非常有兴趣于昆虫的研究，并用显微镜进行了多次的观察〔弗洛伊登塔尔(Freudenthal)《斯宾诺莎生活史》德文版第61—62页〕，鲁卡斯(Lucas)也告诉我们斯宾诺莎关于显微镜和望远镜的著作将会向他揭示“光学的最美丽的秘密”，如果不是死阻止他的话(弗洛伊登塔尔《斯宾诺莎生活史》德文版第14页)。科学家胡德(Hudde)和耶勒士(Jelles)也曾经把他们在透镜计算中所遇到的困难，以及望远镜的构造请教过斯宾诺莎(见《斯宾诺莎书信集》第三十六、三十九号)。莱布尼茨也把他的光学论文(Notitia optica promota)寄赠斯宾诺莎请予批评(《斯宾诺莎书信集》第六十五、六十六号)。斯宾诺莎自己也写了一篇“虹的代数测算”论文。

③ 参阅本书梅耶尔序言，他说《笛卡尔哲学原理》包括了“笛卡尔还没有解决的某些重要和困难的形而上学问题”，主要就是指《形而上学思想》这篇附录。

间接辩论①。而另一个研究斯宾诺莎的德人弗洛伊登塔尔则认为，在《笛卡尔哲学原理》写作之前，斯宾诺莎就编成了《形而上学思想》，为了同《笛卡尔哲学原理》一起发表，这位哲学家又重新修订一下，它的基本内容不是反对笛卡尔主义，而是反对经院哲学②。事实上，我们从《形而上学思想》的内容中看到，斯宾诺莎在这里不仅反对经院哲学，而且也揭示了自己和笛卡尔哲学观点的分歧。

《形而上学思想》第一篇主要阐明一般存在物及其状态的一些形而上学问题。第二篇主要阐明神及其属性以及人的心灵诸问题。由于本文篇幅所限，译者在这里不一一介述了。

（三）几何学方法与斯宾诺莎的唯理论

《笛卡尔哲学原理》，正如斯宾诺莎最后的代表作《伦理学》一样，是完全用几何学形式呈现的。前一著作是用几何学方式证明笛卡尔的观点，而这些观点是斯宾诺莎所不同意的或者他认为是错误的观点；后一著作是用几何学方式证明斯宾诺莎自己的观点，也就是他认为是正确的观点。根据这种用同一种几何学形式既能证明正确的观点，又能证明错误的观点，一些资产阶级学者就认为几何学方法在斯宾诺莎那里无论如何不是达到知识真理的必要方法，几何学方法对于斯宾诺莎哲学体系和认识论只是一种外在的形式，一种只有教育学意义的工具，从而阉割了斯宾诺莎认识论方法论的几何学基础及其科学意义。例如英国学者罗斯(Ross)就认为斯宾诺莎几何学方式只是一种文字上的表现形式，纯粹是形式

① 库诺·费舍：《近代哲学史》，德文版，海德尔堡，1898年，第二卷，第299页。
② 弗洛伊登塔尔：《斯宾诺莎和经院哲学》，德文版，莱比锡，1917年，第94页。

的东西(见他的《斯宾诺莎》)，帕洛克(Pollock)在他著名的《斯宾诺莎的生平及其哲学》一书中写道："斯宾诺莎并不认为几何学的陈述和证明形式是达到哲学真理的必要方法。"① 美国的《笛卡尔哲学原理》译者汉斯·伯列坦(H.H. Britan)在其"导言"中说："斯宾诺莎使用几何学方法的目的是为了教学(Pedagogical)，而非为了哲学。"② 因此，我们在研究《笛卡尔哲学原理》时，有必要探讨一下斯宾诺莎几何学方法的性质和意义，以及它与斯宾诺莎哲学体系、认识论之间的关系，只有这样，我们才不仅能更好地理解《笛卡尔哲学原理》，而且也对斯宾诺莎的最后代表作《伦理学》采用的几何学形式有一明确的观念。我们可以这样说：如果《知性改进论》是《伦理学》认识论的导言，那么《笛卡尔哲学原理》可以说是《伦理学》几何学方法的试验。

数学方法(主要是几何学方法)在十七世纪的新思想家们的理论活动中占据相当重要的地位，这是和当时反对经院哲学(中世纪的封建僧侣哲学)的斗争与数学取得重大的发展相适应的。十七世纪我们一般可以看作方法论问题觉醒的世纪，这种觉醒一方面由于当时资产阶级是新的生产方式的代表，要把生产力从封建生产关系的桎梏下解放出来，迫切要求认识现实和自然，发展科学和技术，因而传统的经院哲学烦琐僵死的方法受到他们的激烈批判和攻击，另一方面当时在新的经济基础上成长的近代自然科学通过科学方法的自觉运用(数学的演绎方法，经验科学的归纳方法)以致获得了它自身的独立性，给予了近代哲学一个很深刻的方法论影响。德国哲学史家文德尔班(W. Windelband)说近代哲学的积极开端一般就是对方法反省的探索。③ 我们认为还是符合一些

① 帕洛克：《斯宾诺莎的生平及其哲学》，伦敦，1880年，第30页。
② 汉斯·伯列坦英译本：《笛卡尔哲学原理》，芝加哥1905年，第XI页。
③ 文德尔班：《哲学史》，英文版，纽约，1956年，第378页。

历史情况的。因此我们看到这时期思想家们都在致力于新的求知方法的探寻：1620年培根着重指出："无论人的赤手或者人的理智，听其自然，都不能发生多大的效力，工作的完成要靠工具和帮助，而工具和帮助都是理智和手所同样急切需要的，正如手的工具使手运动或给它指导一样，心的工具则给理智提供暗示或警告。"① 所谓"心的工具"就是求知的方法。正是在这种要求下，培根完成了他的宏著《新工具》(Novum Organum)以有别于亚里士多德的《工具论》，提出归纳法代替亚氏的三段论式演绎方法，因为当时亚氏这种方法在经院哲学家的手中已成为神学的恭顺婢女；笛卡尔也在同样的精神指导下进行了他的方法论探讨，在他的《在科学中正确指导理性和探索真理的方法谈》(简称《方法谈》，1637年)，以及他早期的《指导理智的规则》(大约写成于1628年，出版于1701年)等书中，和培根一样，强调了方法论研究的重要性："如果没有方法，想去研究真理，那是决不可能的。"② 可是他所创导的方法是唯理主义的演绎方法，正如他所说的"要研究获得知识的方法，则我们必须起始研究那些号称为原理的第一原因"③，然后从这些清楚而明晰的基本原理推绎出其他一切确实的知识。斯宾诺莎承继了培根和笛卡尔，也把方法论作为自己哲学的一个重要部分，在他的《书信集》中，我们可以找到大量和当时思想家科学家有关方法论认识论的讨论，在《笛卡尔哲学原理》问世之前，专门著述了关于认识论方法论的著作《知性改进论》(1662年)，以作为自己哲学著作《伦理学》的导论，这篇著作致力于寻求"最足以指导人达到对事物的真知识的途径"，"尽力寻求一种方法来医治知性，并且

① 参见《十六——十八世纪西欧各国哲学》，商务印书馆1975年版，第9页。

② 笛卡尔：《方法谈》第二篇，见《笛卡尔哲学文选》，英文版，剑桥，1911年，卷一，第92页。

③ 笛卡尔：《哲学原理》，商务印书馆1960年版，第IX页。

尽可能于开始时纯化知性，以使知性可以成功地无误地并尽可能完善地认识事物。"[1] 如果说培根的方法偏重于归纳法，这是当时经验科学的影响，那么笛卡尔和斯宾诺莎的方法偏重于演绎法，则是和当时数学、几何学的发展密切联系的。我们知道，数学方法是一种"公理的方法"，从一些最基本的定义、公设和公理推导出其他一切数学命题，证明严格和明晰，富有逻辑力量，这样就和传统的经院哲学僵死空洞无力的方法形成强烈的对比，给予了当时思想家们很大的影响，他们都想把这种方法贯彻到人类一切其他知识领域中去。本书梅耶尔的序言就给我们描绘了一幅当时思想界对数学方法倾迷的图画："凡是想在学识方面超群绝伦的人都一致认为，在研究和传授学问时，数学方法，即从界说、公设和公理推出结论的方法，乃是发现和传授真理的最好的和最可靠的方法……他们由于同情哲学的不幸的命运，放弃了叙述科学的这种通常的大家习用的方法，踏上了新的然而困难重重的道路，期望运用数学那样的可靠性来论证哲学的其他部门，使这些部门同数学一样繁荣昌盛"。[2] 这种方法使当时的思想家想到人类一切知识都应当首先建立在一些最基本的知识原则上面，然后从这些原则按照严格的逻辑演绎过程推出其他一切知识，因此笛卡尔曾经表示过："几何学家为了完成极其复杂的证明而使用的那种长段推理链锁的方式，是那样的简明和易解，以至使我想象所有那些我们需求的知识都可以按照同样的方式进行。"[3]"我当时顶喜欢数学，因为数学的推理确切而且明白；但是我那时还没有觉察到它的真正的用处，当我想到它只不过用在机械技术上时，我觉得非常奇怪，它的基础既

① 《知性改进论》，商务印书馆 1960年版，副标题及第22页。

② 本书第 35—36 页。

③ 《笛卡尔哲学文选》，英文版卷一，第92页。

然这样稳固，这样坚牢，人们竟然没有在上面建造起更高大的建筑物。”[①] 笛卡尔自己也并没有在它上面建造起更高大的建筑物，他只把几何学方法运用于自然(物理学部分)，关于形而上学和人的心灵，他认为不能采用同样的方法。[②] 霍布斯也曾经要求用几何学方法来处理伦理学，但也未实现，惟有斯宾诺莎却凭他锲而不舍的精神，把这种方法用到哲学各个部门，企图在这个基础上建筑起人类知识的大厦。当笛卡尔认为人的意志是自由的，不能采用数学的方法，斯宾诺莎却宣称“我将要考察人类的行为和欲望，如同我考察点、线、面和体积一样。”[③] 当经院哲学把知识看成神学的附庸，一切都企图从目的论来理解时，斯宾诺莎攻击说：“他们对于所发生的任何事情只求知道它们的目的因，只要他们听到这些事情的究竟目的何在，他们便心满意足，因为他们以为除此以外，再也没有什么可以探讨的原因了。”[④] 他认为他们完全是“凭主观的揣想，以己之心，度物之心，以自己平日动作的目的来忖度自然事物的目的。”[⑤] 所以“这种说法如果没有数学加以救治，实足以使人陷于永远不能认识真理。”[⑥] 在他看来，“因为数学不研究目的，仅研究形相的本质和特质，可提供我们以另一种真理的典型。”[⑦] 可见，数学几何学方法在斯宾诺莎哲学体系认识论里，决不是什么可有可无的外在形式，而是作为反对经院哲学的斗争武器，是和他的唯理主义认识论密切相联系的。因此《笛卡尔哲学原理》之所以采取

---

① 《十六——十八世纪西欧各国哲学》，第 105 页。

② 在《形而上学沉思》附录中笛卡尔曾经做了一个尝试，建立了十个界说，七个公设，十个公理和四个命题。但仅此而已，未做进一步推演。

③ 《伦理学》，第 90 页。

④ 同上书，第 34—35 页。

⑤ 同上书，第 35 页。

⑥ 同上书，第 36 页。

⑦ 同上。

几何学证明方式，一方面是把笛卡尔的认识论与其方法结合起来，另一方面也是为他自己的哲学体系所要采取的形式作一个尝试和准备，所以我们说《笛卡尔哲学原理》是《伦理学》几何学方法的一种试验。

唯理论在认识论上的根本信念，就是认为对未知对象的一切可靠的和坚实的知识只有从已经确实认识到的东西中取得和推出来，求知的过程无非就是从一些最基本的原理进行推导的演绎过程。这一点，斯宾诺莎在《笛卡尔哲学原理》第三篇中表述得非常明白："认识植物的本性或人的本性的最好方法就在于观察这些生物是如何从某些原胚中逐渐产生和发展的。因此应当设想出一些基本原理，这些原理要非常简单而且易于理解，同时从这些原理中，象从原胚中一样，要能够推出星球、大地以及在可见世界中所遇到的万事万物的起源，即使我们知道事物的产生并非如此也无妨。因为用这种方法说明事物的本性，比起对事物现在的状态作简单的描述当然要好得多"。① 在这样一种信念指导下，知识必然就要成为一个演绎系统，"仿效数学的范例，从最明白的东西进到最暗昧的东西，从最简单的东西进到比较复杂的东西"。② 用现代的术语来说，这就是从公理出发的公理系统或公理方法。因此我们认为斯宾诺莎的几何学方法实际上就是现代科学中通用的一种构造公理系统的方法，对斯宾诺莎的几何学方法的性质和意义，我们应当从这方面来历史评价，这样我们才能认清他的几何学方法和唯理论的内在必然联系。

的确，在《笛卡尔哲学原理》中，斯宾诺莎是用几何学方法证明他所并不同意的笛卡尔的观点，但这个事实并不是说明几何学形

① 本书第124页。
② 本书第124—125页。

式只是一种外在的形式，而是更深刻地告诉我们，斯宾诺莎是把方法论和认识论、方法和观点、形式和内容结合起来。在他看来，一个正确的方法如果没有一个正确的哲学前提是决不能得到真理的，笛卡尔的观点之所以错误，在于他的前提即"我思故我在"是错误的。正确的方法，唯有正确的前提才能成为获得事物真知识的途径，这个任务就在他的《伦理学》这部代表作中完成了。

（四）斯宾诺莎的唯理论和笛卡尔的唯理论

在我们对笛卡尔和斯宾诺莎这两位哲学家的哲学体系、认识论和方法论的差异的研究中，《笛卡尔哲学原理》给予了极其宝贵的哲学史料。本文只想从两个方面对这问题进行一点初步的探讨：(1)斯宾诺莎唯理论和笛卡尔唯理论；(2)斯宾诺莎神的观念和笛卡尔神的观念。通过这两方面的分析研究，我们可以看出唯物主义者斯宾诺莎对二元论者笛卡尔的批判和改造。

斯宾诺莎曾对他自己认识论的出发点同一般哲学家以及笛卡尔的区别作了一个简洁明确的说明："一般哲学家是从被创造的事物开始，笛卡尔是从心灵开始，我则从神开始。"① 关于斯宾诺莎的神的观念，我们在下节分析，这里使我们感兴趣的是斯宾诺莎明确地把自己的认识论前提和笛卡尔的认识论前提对立起来，从而批判了笛卡尔的主观唯心主义的认识论。我们知道，笛卡尔和斯宾诺莎在认识论方面都是倾向于唯理主义，在他们看来，一切人类的知识都可以如同数学那样找出一些最基本的知识原则，根据这些基本原则就可推导出人类其他的一切知识。在《哲学原理》序言

① 斯太因(Ludwig Stein)：《莱布尼茨和斯宾诺莎》，德文版，柏林，1890年，第283页。转引自麦康(R. Mckeon)：《斯宾诺莎的哲学》，英文版，1928年，第92页。

中，笛卡尔写道："要研究获得知识的方法，则我们必须起始研究那些号称原理的第一原因。这些原则必然包括两个条件：第一，它们必须是明白而清晰的，人心在注意思考它们时，一定不能怀疑它们的真理。第二，我们关于别的事物方面所有的知识一定是完全依靠于那些原理的，以至于我们虽可以离开依靠于它们的事物，单独了解那些原理，可是离开那些原理，我们就一定不能知道依靠于它们的那些事物。因此，我们必须努力由那些原则推得依靠于它们的那些事物方面的知识，以至使全部演绎过程中步步都要完全明白。"①笛卡尔认为人是天赋地具有这些原理、观念，他称之为"自然的理性"、"自然之光"。同样，斯宾诺莎也认为人在进行理智活动时，正如打铁要铁锤一样，需要一些"天赋力量所制造的理智工具"②以作为我们一切推理知识的本源，这种理智工具，他称之为"真观念"，在我们寻求事物的真知识时，我们"必须首先有一个真观念作为天赋的工具存在于我们心中。"③因此，在斯宾诺莎看来，"方法不是别的，只是反思的知识，或观念的观念……好的方法在于指示我们如何指导心灵使依照一个真观念的规范去进行认识"④。在这里，我们看到这两位哲学家都有一种共同的唯理主义倾向，但是我们决不能认为这两位哲学家唯理论的基础是一样的。事实上这两位哲学家认识论的基本前提存在着根本的对立，这一点只要我们对他们每人的知识基本原则的内容作一般考察就会明白的。笛卡尔的一切知识的基本原则是"我思故我在"。他怎样发现这个基本原则，这是斯宾诺莎的《笛卡尔哲学原理》第一篇绪论中的内容。斯宾诺莎把这一点说得非常明确和简洁："为了发现真正的知识原

① 笛卡尔《哲学原理》，第 IX—X 页。

② 参阅《知性改进论》，第 28—29 页。

③ 《知性改进论》，第 31 页。

④ 同上。

则，笛卡尔进而研究了他是否能对那些能够成为他的思想对象的一切事物加以怀疑，其目的是在发现最后有没有什么他还未曾怀疑过的东西。如果他靠这种怀疑的方法找到了用先前的理由或某种别的理由都无法怀疑的某种东西，则他就有权认为，在他看来这就可以成为一种基础，在这种基础上他能够建立起自己的全部知识。"[1] 经过这样普遍的怀疑之后，终于笛卡尔找到了"不管怀疑的理由如何，我们却不能不深信怀疑者的存在。而且，怀疑的理由越是多，则使他确信自己存在的论据也就越多，因此，无论笛卡尔怀疑到那里，他终于不得不宣告说："我怀疑、我思想，因此我存在。"[2] 由此可见，笛卡尔这种知识原则是以直觉感知到怀疑者思想者的当下存在作为知识的出发点，从而推导出世界的存在来。而且为了保证自己基本原则和一切知识的确实可靠性，最后他不得不抬出上帝来作辩护。他认为，既然上帝是不骗人的，那么我这个明晰观念就不会是假的。所以斯宾诺莎说，当笛卡尔发现了神之后，"这时他就会知道，最善良最公正的神使他有能力辨别真伪，并不是为了欺骗他，因此，数学真理和一切他觉得十分明显的真理就不能再引起他的怀疑了"。[3] 显然，斯宾诺莎是不同意笛卡尔这种方法和这种知识基本原则的，事实上，斯宾诺莎在绪论最后对于这种观点给予了批判，他说："没有获得清楚而且明晰的神的观念之前，我们就不能确信任何东西。而在我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们以前，我们就不能有这种观念；因此当我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们的时候，我们就不能确信任何东西，等等。对于这种看法，我的回答是：我同意大前提，

① 本书第 45 页。

② 同上。

③ 本书第 47 页。

但不同意小前提，因为我们有清楚而且明晰的三角形观念，虽然我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们，但是如果我们有前文详细说明过的那种神的观念，则我们对神的存在或者某种数学真理更不能有所怀疑。”① 这里神的观念就是最圆满存在的真观念，斯宾诺莎明确说明他只从真观念找寻真理的确定性，而否认笛卡尔以神的公正不欺骗等伦理性质来作为真理的根据。斯宾诺莎认为真理之所以为真理就在于它是一个真观念，而真观念是必然符合它的对象的（《伦理学》第一部分公则六），真观念的真理性是不需要凭藉任何外在的标志，它自身就有其确定性，这就是“真观念必定符合它的对象”。② 所以他在《伦理学》中写道：“凡具有真观念的人无不知道真观念包含最高的确定性。因为具有真观念并没有别的意思，即是最完满最确定地认识一个对象。……并且除了真观念外，还有什么更明白更确定的东西足以作真理的标准呢？正如光明之显示其自身并显示黑暗，所以真理即是真理自身的标准，又是错误的标准。……他知道他的观念符合它的对象，即因为，他具有一个与对象相符合的观念，或因为真理即是真理自身的标准。”③ 正因为斯宾诺莎把观念的真理性建筑在与事物相符合的真观念自身的本性上，所以我们看到在《笛卡尔哲学原理》里，斯宾诺莎批判和抛弃了笛卡尔那种以神是公正无欺骗的道德性质作为清楚明晰观念的确定性的根据的唯心观点，而尽量从观念自身内容来证明它的真理性。在第一篇界说、公理中，斯宾诺莎特别强调所谓原因的圆满性和结果的圆满性相互关系的理论，“如果我说，原因超越地包含着它的结果的圆满性，那么我是想借此指出，原因

① 本书第51页。

② 《伦理学》，第4页。

③ 同上书，第75—76页。

比结果本身在更高的程度上包含结果的圆满性。”[①]“某物所包含的任何实在性或圆满性都形式地或超越地存在于其最初的和恰当的原因中。”[②]这里的意思是说，任何事物都必有一个原因，而这原因的内容一定比结果更丰富（“超越地”），至少是一样（“形式地”）。因此，要对一个事物的本质形成一个正确的观念，就必须从它的原因的观念来构思。正如某人看见面前有两本用同一笔迹写成的书（一本出自卓越的哲学家，一本出自某下流作者），又假定他只注意字母的写法和顺序，而不注意文字和言语的内容，即不联系到它们的作者，那么他就看不出这两本书之间有任何差异；但假定他注意文字和言语的内容，那他就会发现这两本书实有重大差别。[③]根据这种理论，要确定我们观念的真理性一定需要以一个更完满存在的观念为前提，这种确定性不能像笛卡尔那样建筑在“我思故我在”这个不完满的自我上，而只能依赖于一个最圆满的存在上，这个存在就是斯宾诺莎的神（自然）。所以在第一篇公理十后斯宾诺莎批判笛卡尔以“我思”作为出发点说道：“根据我们此刻在思想，决不能推出我们以后也将思想，因为我们关于我们的思想所具有的概念并不包括或包含思想的必然存在，要知道即使假定思想不存在，我也可以清楚而且明晰地设想思想。然而，既然任何原因的本性在自身中都应当包含或包括其结果的圆满性，那么很显然，在我们之中或在我们之外此刻必然会有某种我们还不知道的东西，它的概念或本性也包括着存在，它并且是我们的思想开始存在和继续存在的原

① 本书第52页。

② 参阅本书第58页。

③ 参阅本书第59—60页。

因。"[①] 和这种观点完全一致的，在《知性改进论》中，斯宾诺莎写道："为了使心灵能够充分反映自然的原样起见，心灵的一切观念都必须从那个能够表示自然全体的根源和源泉的观念推绎出来，因而这个观念本身也可作为其他观念的源泉。"[②] 而"当我们具有最完善的存在的观念时，我们的方法也最为完善。"[③] 这里所谓根源的观念，最完善的存在的观念，就是神的观念，自然的观念。因此我们看到，在笛卡尔的主要著作(《方法谈》、《形而上学沉思》和《哲学原理》)里，是从"我思故我在"的我开始，而斯宾诺莎的《伦理学》则从实体、神、自然(三者为同一个东西)开始，前者以自我为认识论第一前提，后者以实体、自然为认识论第一前提；前者以神不欺骗人为观念的真理和确实性的根据，后者以事物的本质、自然的本性为观念的真理和确实性的根据。两者认识论的出发点有天壤之别。所以我们认为斯宾诺莎唯理论实际上是对笛卡尔唯心主义唯理论一个带有唯物主义倾向的改造。[④] 而在《笛卡尔哲学原理》呈现笛卡尔认识论基本原则时，作者却向我们暗示了他自己认识论的基本原则。

斯宾诺莎唯理论和笛卡尔唯理论对立的另一个表现则在意志问题上。笛卡尔持意志自由论，斯宾诺莎则主张意志决定论。这

---

① 本书第60页。

② 《知性改进论》，第32页。

③ 同上书，第34页。

④ 我们之所以说是一个带有唯物主义倾向的改造，是因为唯理论不论是唯心主义的唯理论，还是唯物主义的唯理论，最终总是和唯物主义原则相违背的，正如毛泽东同志在《实践论》中所指出："理性的东西所以靠得住，正是由于它来源于感性，否则理性的东西就成了无源之水，无本之木，而只是主观自生的靠不住的东西了。"又"如果以为理性认识可以不从感性认识得来，他就是一个唯心论者。"事实上斯宾诺莎为了解决理性认识的来源，最后不得不假定一种莫须有的所谓"神的无限的理智"，人的精神活动都是这个"无限的理智"的一种样式。

一点我们可以从梅耶尔在斯宾诺莎授权之下所写的序言中看出："这里有许多原理被作者当作错误的思想予以否定，他对这些原理有着完全不同的看法。例子很多，比方其中一个就是《哲学原理》第一篇命题十五的附释和"附录"第二篇第十二章中关于意志所说的话（虽然在这里证明写得非常精确和详尽），因为据他本人看来，意志并不是和理智不同的，它远没有笛卡尔赋与它的那种自由。"① 在笛卡尔看来，人的意志是自由的，意志的范围大于理智的范围，人之所以犯错误就在于这种自由意志的滥用，所以他说："意志较理解的范围为大，这就是我们错误的来源。其次，智力的认识，只扩及于呈现它面前的不多几件事物，永远是有限制的，而在另一方面，在某种意义下，意志可以说是无限的，因为我们看到，任何人的意志的对象，甚至是上帝的无限意志的对象，都可以成为我们意志的对象。因此，我们往往易于使意志超出我们所能明白了解的那些对象以外；既然如此，则我们之偶然错误也就不足为奇了。"② 这种意志自由论实际上就排斥了意志对客观物质世界的依从性，把意志看成是不受物质制约的独立的精神实体，这是和笛卡尔的二元论联系在一起的。而斯宾诺莎却正相反，在他看来，自然界中除了实体及其样式之外，别无任何其他东西，实体和样式都受必然性所支配，而人的理智和意志都不过是实体的思想属性的样式，因此人的意志决不是自由的；而是被决定的。"正如人的身体不是绝对的，而是以确定的方式按照广延的自然规律，为运动和静止所限制一样，人的心灵或灵魂也不是绝对的，而是以确定的方式，按照思想的自然规律为观念所限制。"③ 因此"意志与理智

① 本书第40页。

② 笛卡尔：《哲学原理》，第 13—14 页。

③ 本书第40页。

是同一的"[①]，意志并没有任何笛卡尔所说的自由。"如果人们清楚理解了自然的整个秩序(totum ordinem naturae)他们就会发现万物就象数学论证那样皆是必然的。"[②] 就我们所知：斯宾诺莎不仅批判了笛卡尔的意志自由论，而且也曾经批判了培根的意志自由主张，斯宾诺莎在致友人信(第二号)中说："关于培根，我将很少提及，因为他关于错误原因的意见是极其混乱的……至于他所假定的其他原因完全可以归到和笛卡尔同样的那个错误上去，也就是认为人的意志是自由的，比起知性更广阔，或者用培根更为混乱的话来说，就是知性并不是干燥的光，而是有意志灌输在里面。"[③] 总之，斯宾诺莎和笛卡尔、培根对立的要点就在于人的精神活动是否受制于客观物质世界，是否服从自然界的必然规律。因此我们认为，虽然斯宾诺莎的意志决定论由于绝对地否定偶然，把偶然等同于非必然，因而还带有宿命论的色彩，然而比起笛卡尔、培根的意志自由论，斯宾诺莎更接近于唯物主义地解决意志问题。

(五) 斯宾诺莎的神的观念
——"形而上学地改了装的、脱离人的自然"

近代哲学从中世纪哲学分离开来，一个重要的契机是神的观念的内容转变。从《笛卡尔哲学原理》，特别是《形而上学思想》中，给予了我们一个从经院哲学的有意志的人格神向自然转变的启示。虽然在这本著作里，斯宾诺莎是在陈述笛卡尔的神的观念，但是我们却不能不感到笛卡尔的神在斯宾诺莎的分析下已获得了

① 《伦理学》，第 82 页。
② 本书第 170 页。
③ 《斯宾诺莎书信集》，英译本，第 76—77 页。

新的内容。

1. 神是自因的

我们知道，笛卡尔在其《形而上学沉思》附录里，关于神的存在提出了三个证明：（1）先天的(a priori)证明，“只要我们单独考察神的本性，就能知道神的存在”（“附录”命题一），这实际上就是奥古斯丁(Augustine)和安瑟伦(Anselm)的本体论证明的翻版。（2）后天的(a posteriori)证明，“我们自身中具有神的观念，所以神必然存在”（命题二），这即所谓人类学(anthropological)证明，我们心中的一个观念的客观实在性必定需要一个原因，这个原因不仅客观地，而且超越地或形式地包含它的客观实在性，所以我们自身中的神的观念必然有一个客观地和超越地或形式地包含它的客观实在性存在于我们之外，这就是神。（3）也是后天的证明：“神可以从拥有神的观念的我们自身的存在来证明”（命题三）。笛卡尔虽然是近代启蒙哲学家，但他的神基本上仍是超自然的人格神，而其认识论的基本原则又是从“我思”开始，因此他的神存在的证明是强调后天的证明，即从我们的神的观念来证明神的存在，“从包含在我们对上帝的概念中的必然存在，我们可以充分推断出它的存在来，人心后来在复检其具有的各种观念时，它就发现了一个极其主要的观念——一个全知、全能、全善的神明观念。它看到，在这个观念中不止含有可能的偶然的存在，而且含有绝对必然的永恒的存在……它既然看到在至极完美的神明观念中含有必然的永恒的存在，因此，它也当显然断言，这个极其完美的神明就存在着。”[1] 这种证明当然是极其荒谬的，唯心的，这一点康德早已指出来了，从我们思想中的观念决不能推出它的对象必然存在来，正如

① 笛卡尔：《哲学原理》，第6页。

我有五百元的观念，却推不出我现在身边有五百元钱。但是当斯宾诺莎神的观念已经不再是有意志自由的人格神观念，笛卡尔这样的证明更显得拘泥可笑。因此我们看到，在《笛卡尔哲学原理》中，斯宾诺莎在神的存在的证明上所强调的完全和笛卡尔不同（虽然证明的秩序仍和笛卡尔一致），他所强调的就是力图从神的本性自身来证明神的必然存在："单独考察神的本性，就可以认识神的存在。……只有根据本命题才可以说存在属于神的本性，或者说，神的概念包含着必然存在，正如三角形的概念包含着三角形三内角之和等于两直角；或者说，神的存在一如神的本质，乃是永恒的真理，对神的属性的几乎全部知识都依赖于本命题，这些知识使得我们热爱神（或获得最高的幸福）。"① 在《形而上学思想》里，他写道："对于被创造的事物可以说，它享受自己的存在，这是因为它的存在并不来自它的本质。反之对于神，就不能说它享受存在，因为神的存在正如神的本质一样就是神自身。"② 这里就显出一个很大的分歧点，当笛卡尔尽量从"我思"，从人的观念和人的关系来后天证明神的存在时，斯宾诺莎却尽量摆脱人的观念和人的关系，纯从神自身的本质来客观证明神自身的存在，神既然就是自然，那么就不需要任何超自然的东西作为它的原因，它即自身存在的原因。因此，斯宾诺莎以后在《伦理学》中提出"自因"（causa sui）这个概念。"自因，我理解为这样的东西，它的本质即包含存在，或者它的本性只能设想为存在着。"③ 所以神"必定是自因，换言之，它的本质必然包含存在，或者存在即属于它的本性。"④ 斯宾诺莎这种思想，恩格斯给予了极高的评价："斯宾诺莎：实体是 causa sui

① 本书第61—62页。
② 本书第154页。着重点是译者加的。
③ 《伦理学》，第3页。
④ 同上书，第6页。

［原因自身］——把相互作用很好地表现出来了。”① 并把斯宾诺莎这种“坚持从世界本身说明世界”的思想褒奖为“当时哲学的最高光荣”。② 斯宾诺莎神(自然)存在的这种观点，也可从《笛卡尔哲学原理》第一篇命题七他对笛卡尔证明的批驳，以及他自己提出的证明中看出来，他明确指出笛卡尔提出的公理根本无法证明神的存在，继后他自己提出了两个补则：一、“事物按其本性愈圆满，则它包含的存在愈多和愈必然，反之，事物按其本性包含的存在愈必然，则必更圆满。”二、“谁有力量保存自己，他的本性就包含着必然的存在。”③ 根据这两个补则，他对命题七的证明：“如果我有力量保存自己，则我的本性就会是这样的，我会包含必然的存在，因此我的本性会包含一切圆满性，但我这个能思想的存在物发现自己有许多不圆满性……所以我没有任何力量保存自己。……故另有一物保存我，但是这物不能没有力量保存自己，所以，这物有力量保存自己，换言之，它的本性包括必然的存在。”④ 从笛卡尔的自我确信神存在转变为神的本性必然存在，从主观证明神存在转变为客观证明神存在，即神就是自己必然存在的原因，这就给神过渡到自然提供了理论根据。

2．神即自然

如果说，笛卡尔神的观念还带有某些中世纪经院哲学家的人格神的内容，它不仅是全知全能，一切真知识的源泉，一切事物的创造者，而且它具有自由意志，能奖善罚恶，公正无私，是一个没有

---

① 恩格斯：《自然辨证法》，人民出版社 1957 年版，第 192—193 页。

② 同上书，第 8 页。

③ 本书第67—68页。

④ 本书第68—69页。

任何广延的精神实体，① 那么，斯宾诺莎的神的观念就明显摆脱了这些有神论的内容，神，在斯宾诺莎那里，完全是自然的同义语。在《神学政治论》第一章中，他明白说过："自然力量自身即是神的力量，如果我们不理解自然的原因，那就是不理解神。因此假如不了解任何事物的原因而求助于神，那是最愚蠢的事，因为神的力量和自然的力量是同一的"，"违反自然就是违反神"。② 在致友人的一封信中，他写道："我并不把神同自然分离开来。"③ 在《伦理学》中宣称神有广延属性，反对经院哲学的上帝创世说和鄙弃自然的观念，坚决主张神就是自然。"神根据必然性而认识自己，也根据同样的必然性而动作。"④

正因为斯宾诺莎主张神即自然，所以他在《笛卡尔哲学原理》中抛弃了笛卡尔所谓神是公正无私的、不欺骗人的等道德人格化的属性，提出了观念的真理性就在于观念自身的本性，从自然（实体）本身来找寻我们一切观念的最高确定性。

在《笛卡尔哲学原理》，特别是在《形而上学思想》里，斯宾诺莎给了我们一个很重要的神的性质的观念，那就是神的理智、意志、决定、力量和神的本质是同一个东西。"神的理智、意志、或者神的决定和力量仅在思想上才有别于神的本质。"⑤ "神的意志和力量，同神的理智没有外在的区别……神用以创造、理解、保存或热爱被创造事物的理智、力量和意志彼此之间是完全没有区别的，而只有对我们的思想说来，它们才有区别。"⑥ 神的意志、力量、决定即

① 参阅笛卡尔的《哲学原理》，第一章。
② 《斯宾诺莎全集》，德文本，柏林，1874年，第一卷，第29页。
③ 《斯宾诺莎书信集》，英译本，第99页。
④ 《伦理学》，第43页。
⑤ 本书第79页。
⑥ 本书第167—168页。

为神的本质，都是同一种东西，这实际上就是否定笛卡尔的神的自由意志、自由决定的人格神观念，把神还原为按照客观必然性而活动的自然，神只是根据它本性的必然性而活动。所以斯宾诺莎说："应当说，或者神是无能的，因为实际上一切都是必然的，或者神是万能的，我们在事物中所发现的必然性只是来源于神的决定。"①神的"万能"变成神的"无能"，这就彻底摧毁了超自然的人格神存在。因此，斯宾诺莎在《形而上学思想》里批判了经院哲学、笛卡尔哲学中人格神的谬见，他写道："神希望借以爱自己的意志是从神借以认识自己的无限理智中必然产生的。但是这三种东西，即神的本质、神借以认识自己的理智，以及神希望借以爱自己的意志，彼此如何区别开来，这是我们所不能知道的。我们并非不知道神学家用来说明这个问题的那个名词(即人格)，可是，虽然我们也知道这个名词，我们却不知道它的意义，也不能对它形成一个明白而且清晰的概念。"②"神并不恨任何人，也不爱任何人。"③"圣经并不教导和自然之光相违背的东西……如果我们在其中发现了和自然之光相违背的东西，那么我们就要用我们用来驳斥可兰经或者达摩经那种自由去驳斥这种东西。"④正如我们所知道的，在七年之后，这就引导到他对圣经的批判，匿名出版了不朽的无神论著作《神学政治论》。这样一种神的观念就是后来在《伦理学》中所归纳的："现在我已经说明了神的本性和神的特质，就是：神必然存在；神是唯一的，神只是由它的本性的必然性而存在和动作；神是万物的自由因，以及神在什么方式下是万物的自由因；万物都在神之

① 本书第170—171页。
② 本书第167页。
③ 本书第168页。
④ 本书第169页。

内，都依靠神，因而没有神就既不能存在，也不能被理解；最后我又说明了，万物都预先为神所决定——并不是为神的自由意志或绝对任性所决定，而是为神的绝对本性或无限力量所决定。”① 一句话，笛卡尔的神是万物超越的原因，而斯宾诺莎的神则是万物自身固有的原因，也即自然自身。

斯宾诺莎把神还原为自然这个光辉的思想，费尔巴哈作了很高的评价：“他是近代哲学家中唯一的一位奠定了批判和认识宗教和神学的基础的人；他是第一个坚决反对神学的人；他第一个典范地表达了这样的思想，即不能把世界看成是某个按照自己意向和目的而行动的个人的结果和产物；他第一个从自然界的普遍的宗教哲学意义来估价自然界，因此我高兴地向他表示我的钦佩和尊敬。”② 马克思在《神圣家族》中指出：斯宾诺莎的实体（神）实质上就是“形而上学地改了装的，脱离人的自然。”③

3. 资产阶级学者对斯宾诺莎的神的观念的歪曲和利用

和哲学史上其他问题一样，在斯宾诺莎的神的观念上也展开了尖锐的两条基本哲学路线的斗争。当费尔巴哈和马克思、恩格斯对斯宾诺莎的唯物论无神论作出极高的评价的同时，资产阶级学者却对斯宾诺莎的神的观念进行唯心主义的神秘主义的歪曲。

---

① 《伦理学》，第33—34页。

② 《费尔巴哈著作选集》，1955年俄文版第2卷，第500—501页。

③ 马克思和恩格斯：《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》，人民出版社1957年版第2卷，第177页。附带指出一下：斯宾诺莎的神即自然，世界的统一性和必然规律性思想，一直影响到二十世纪，伟大的物理学家爱因斯坦说：“我相信斯宾诺莎的上帝，他的上帝表现宇宙的和谐，不过问人世的祸福”。

在他们的分析下，斯宾诺莎仿佛是一个“有科学根据”的宗教家，神秘主义者。

耶可比(Jacobi)、谢林、黑格尔的歪曲是大家早已熟悉的，这里我们只想举出一些新近的所谓哲学史家或斯宾诺莎研究者的曲解。

帕洛克 (F. Pollock) 在他的著名的《斯宾诺莎的生平及其哲学》一书中写道：“斯宾诺莎不惟不忽视神学，而且提供神学以新的热情。”① 并著述了《斯宾诺莎在世界宗教体系中的地位》(伦敦，1891 年)一书。

文德尔班在其《哲学史》里，把斯宾诺莎看成是“完全的和直率的泛神论。”并且认为他的哲学体系中充满了宗教精神②。

著名的斯宾诺莎注释家罗宾逊(Robinson)肯定地说，斯宾诺莎的哲学“不仅在逻辑上是科学的，而且在伦理上是宗教的，因为它给予我们一种唯一科学地论证了的关于神的学说。它是关于神的学说，同时也是真正的幸福、形而上学、伦理学和宗教。”③

美国普林斯顿大学教授维·斯ącą士(W. Stace)在其《宗教和现代意识》一书中写道：“斯宾诺莎的全部哲学按其精神来说是宗教的，甚至是神秘主义的。”④ 而新黑格尔主义者，宗教的狂热信徒，美国的鲁一士(J. Royce)更以歪曲为能事，在他的《近代哲学的精神》中写道：“斯宾诺莎是有宗教信仰的……斯宾诺莎那种奇特但笃厚的虔敬，……就宗教论，斯宾诺莎的思想固然也有着明显的限度的，在他的世界中，只有一个庄严宏丽的外貌，只有一个有

① 帕洛克：《斯宾诺莎的生平及其哲学》，伦敦，1880年，第 166 页。

② 文德尔班：《哲学史》，英译本，1956 年，第 409 页。

③ 罗宾逊：《斯宾诺莎伦理学释义》，莱比锡，1908 年，第 47 页。

④ 斯杏士：《宗教和现代意识》，伦敦，1953 年，第 151 页。

宗教意义的因素，这便是神圣本体的圆满性。可是就这一点在斯宾诺莎的立场上，已足够我们相信，我们可以在仁爱和信仰中，获得一种超升的没有烦恼的安息，所以将他的宗教意识和基督追效一书作者的宗教意识加以比拟是切当的。”①

资产阶级学者们的这些歪曲，无非是来论证他们自己的宗教信仰，达到为资本主义制度作辩护的目的。对这些歪曲最有力的驳斥是历史的证据，这里我们作一些历史的回顾是必要的。从最早的柯勒鲁斯(Colerus)所写的斯宾诺莎传记里(载于帕洛克《斯宾诺莎的生平及其哲学》一书中)，我们知道斯宾诺莎在当时是以无神论者著称的，他的《神学政治论》被当时反动派切齿痛恨，指斥为“渎亵神圣的、无神的、毁灭灵魂的著作”(参阅上书第十二章)。后来英国大主教贝克莱也一再说到“霍布斯和斯宾诺莎的那些狂诞的幻想，以及近代无神论——无论是霍布斯的、斯宾诺莎的、柯林斯的或者任何人的无神论”(见 Frazer 编的《贝克莱集》第二卷，第 334 页)。十七世纪法国主教休爱(Huet)在其《关于信仰和理性的一致》一书中更凶恶地攻击斯宾诺莎道：“假如我遇见他，我是不会饶恕他这个疯狂而不信神的人的，值得给他带上镣铐和加以鞭笞”(见弗洛伊登塔尔《斯宾诺莎生平及其学说》，海德堡，1927年版，第二卷，第215页)。此外在十七世纪，培尔在他的《历史和批判辞典》中，十八世纪的狄德罗在他的《百科全书》中，也都一致认为斯宾诺莎是无神论者，斯宾诺莎学说是属于“无神论体系”。只有到了十九世纪，许多唯心主义哲学家和哲学史家，为了避免唯物主义的无神论在政治上的激进色彩，才把斯宾诺莎说成是一个纯粹认自然为神的泛神论者，以后就每况愈下，直至把他描绘为一位神

① 鲁一士：《近代哲学的精神》，第三讲。

秘的宗教家，有如我们前面所摘引的，他们与其说是历史评价，无宁说是歪曲利用，因此在我们今天对伟大的唯物主义无神论者斯宾诺莎的研究中，我们一定要正本清源，恢复斯宾诺莎哲学的本来面目，对资产阶级学者们的恣意歪曲进行揭露和批判。

（六）结束语

本文的任务只是就《笛卡尔哲学原理》的性质、特点和写作经过，有关《笛卡尔哲学原理》的一些重要问题，以及资产阶级学者的歪曲利用，作一个简短的说明和介绍，以供读者在阅读本书时参考。应当说明的是我们在这里着重指出斯宾诺莎哲学体系、认识论方法论的唯物主义无神论基础，这并不意味着斯宾诺莎的哲学体系不包含很大的局限性。只是篇幅所限，未能再作分析。

斯宾诺莎这本著作已整整出版三百多年，但其中所显露出来的作者自己的无神论观点是永不会消失的。如果本译本的出版能够使我们对斯宾诺莎唯物主义无神论的研究深入一步，译者就感到最大的满足。

1979年于北京

序

路德维希·梅耶尔[1]致敬爱的读者

凡是想在学识方面超群绝伦的人都一致认为：在研究和传授学问时，数学方法，即从界说、公设和公理推出结论的方法，乃是发现和传授真理最好的和最可靠的方法。这是千真万确的。既然对未知对象的一切可靠的和坚实的知识只有从已经确实认识到的东西中取得和推出来，这些确实认识到的东西必然就应该是这样一种基础，使得在这个基础上建立起来的人类知识大厦不会自身倾倒，也不会由于最轻微的撞击而遭到破坏。数学家通常用界说、公设和公理等名称所表示的那些基本概念就具有这种性质：无论谁，即使匆匆浏览一下数学这门高贵的科学，也丝毫不会怀疑它们的。因为界说只是对于表示相应对象的记号和名称的一种尽可能明确的说明，而公设和公理、或心灵的普遍概念，则是这样一种清楚而且明晰的表述，凡是真正懂得词句意义的人都不能拒绝予以承认。

但是尽管如此，除数学外任何一门别的科学都不用这种方法来叙述；这里使用的是和数学方法有天渊之别的另一种方法，数学方法的特点是运用彼此有固定联系、间或杂以习题和说明的界

---

① 路德维希·梅耶尔(Ludwig Meyer 1630—1681)，医生，斯宾诺莎的密友，阿姆斯特丹斯宾诺莎小组成员，路德教徒，接近新教中最急进的教派——再洗礼派。一六六六年匿名发表了《哲学是圣经的解释者》。这本书同斯宾诺莎的《神学政治论》一起在一六七四年为荷兰政府查禁。斯宾诺莎死后，梅耶尔参加了出版斯宾诺莎《遗著》的工作。——译者注

说和分类。因为以往几乎所有的人(就是现在还有许多试图建立和叙述科学的人)都持这样的见解:认为这种方法是数学这门科学所特有,而不适用于其他科学,并且是其他科学所排斥的。于是出现这样一种情况:这类作者并没有用任何坚实的理由证明自己的论断,而只是力图拿或然的和似是而非的道理反复断定它们。就这样,他们出版了许多厚本书籍,其中找不到任何论证确凿、真实可信的东西,反而充斥着各种争论和分歧。用一种非常脆弱的论据所论证的见解,随后很快就受到另一种非常脆弱的论据的反驳,并被同一种武器所破坏和抛弃。因此,心灵本来是在热切地追求着不可移易的真理,企图在那里找到自己盼望的隐蔽所,并且安全地和幸运地驶向和达到所追求的知识的港口,现在却看到自己处在议论纷纭莫衷一是的激烈争辩的汪洋之中,左摇右摆,毫无定见,而且任何时候都绝无摆脱这种处境的希望。

自然,持另一种见解的也有人在。他们由于同情哲学的不幸的命运,放弃了叙述科学的这种通常的、大家习用的方法,踏上了新的然而困难重重的道路,期望运用数学那样的可靠性来论证哲学的其他部门,使这些部门同数学一样的繁荣昌盛。他们中间有人按照这种方式叙述了已被公认并在学校讲授的哲学,有人则按照这种方式叙述了新的、独立发现的哲学,并向学术界介绍了这种哲学。长时期来,许多人都对这件工作做过徒劳的尝试,而最后终于出现了本世纪最光辉的明星勒奈·笛卡尔。他依据这个方法首先在数学中把古人无法接近而今人又仅能期冀的真理从黑暗引入光明,然后给哲学奠定了不可动摇的基础,并且示范地指明了绝大部分真理都可以用数学的程序和确实性在这个基础上建立起来。在所有认真研读过他那些绝对找不到充分赞词的著作的人看来,这个道理就象正午的太阳一样明显。

虽然这位高贵的和无与伦比的人物的哲学著作遵循着数学中采纳的证明方式和程序，但是它们不是用欧几里德和其他几何学家在《几何原理》中所采纳的方法来处理的。在《几何原理》中，首先是讲界说、公设和公理，紧跟着就是命题及其证明。笛卡尔的方法跟欧几里德的方法却大不相同。笛卡尔把自己的方法称为分析的方法，并且认为这是真正的和最好的教授方式。因为笛卡尔在其《对第二类反驳的答复》[①] 末尾区分了两种确然的证明 (apodictice demonstrandi)：一种证明叫分析的 (analysin)，它"指示一条真正的道路，在这条道路上，对象可以顺序地(methodice)和仿佛先天地 (a priori) 被认识"。另一种证明是综合的(synthesin)，"它利用一连串的界说、公设、公理、命题和提问，因此，如果要否认结论中的某些东西，它立即会表明，这些要否认的东西已包含在前提之中了。它就用这种方法征服了读者的反对和固执，强迫他同意"，等等。

虽然这两种论证方法都是可信的、无容置疑的，但是它们并非对任何人都同样有益、同样适用。多数人没有学过数学这门科学，因此他们既不懂得处理数学时所使用的综合方法，也不懂得发现这门科学时所使用的分析方法。因此他们对于这些书籍中所讲的和确凿地证明的原理，自己既无法理解，也不能将它们传授给旁人。于是乎就有许多激于盲目热情或崇拜他人权威的人标榜笛卡尔的大名，背诵他的意见和学说，而一旦要有所论述，则流于徒然的空谈，不能证明任何原理。这同古今"逍遥学派"[②] 的人士的作

① 一六四一年笛卡尔写完《形而上学沉思》以后受到阿尔诺(Arnauld)、伽桑狄(Gassendi)、霍布士等人的反驳。《对第二类反驳的答复》是对阿尔诺等的反驳的答复。——译者注

② "逍遥学派" (Peripatetic) 指亚里士多德学派的哲学家。在中世纪后，"逍遥学派"常指经院哲学家。梅耶尔在这里着重指出了斯宾诺莎所运用的数学方法的意义，指出了它和僵死的经院哲学方法的区别。——译者注

法毫无轩轾。为了帮助这些人，我早就希望有精通分析方法和综合方法，熟悉笛卡尔的著作，并且掌握他的哲学的人来担当这项任务，把笛卡尔用分析的形式所叙述的原理用综合的形式表述出来，并且用普通的几何方法加以论证。鄙人虽然意识到自己学养不足，难以承担这项重大的任务，倒有心去做这件工作，甚至开始做了。但是由于别的事情的缠绕，使我无法继续做下去。

所以，当我听说我们的作者为了向自己的一个学生讲解笛卡尔哲学，用几何学的证明形式对他讲述了笛卡尔《哲学原理》整个第二章和第三章的一些原理，以及笛卡尔还没有解决的某些最重要最困难的形而上学问题，并且在朋友们坚决请求下同意把讲述的东西亲自修订增补，拿去付印的时候，我是非常高兴的。因此我便同他合作，只要是出版这本书所必需的，我都乐于给以帮助。我又请作者用同样的方式叙述笛卡尔《哲学原理》的第一章，俾使用这种方式表述出来的全部完整的学说，一开始便能得到更好的理解和更多的赞同。作者知道这一切理由都是有根据的，不愿意拒绝朋友的请求和读者的期待，并委托我照管印刷出版事宜，因为他住在乡下，远离城市，所以不能督视此次出版。

敬爱的读者，本书向你叙述的内容，即是笛卡尔《哲学原理》的第一章、第二章和第三章的一部分，我又将作者的《形而上学思想》作为附录缀于书末。但是，当我们说(如封面标题所示)这里是笛卡尔《哲学原理》第一章时，那并不是说，笛卡尔在该章中所叙述的全部内容都在这里按几何学证明方式呈现出来了。其实这一章的内容只包括一些最重要的形而上学问题以及笛卡尔在其《形而上学沉思》中所考察的一些问题，有关逻辑或者只从历史见地来说明和提及的一切其他问题这里都略去了。为了更好地完成自己的任务，作者逐字借用了笛卡尔本人在其《对第二类反驳的答复》末尾

用几何学形式叙述的几乎全部文字。因此，他首先把笛卡尔的全部界说陈述出来，然后在笛卡尔的许多命题中插入作者自己的一些命题。唯有公理则非始终都紧跟在界说之后，而只是放在命题四之后。同时为了便于论证，改变了公理的顺序，并且删除了所有多余的公理。虽然我们的作者深知这些公理(正如笛卡尔本人在他的第七条公设中所做的那样)能够象定理一样加以证明，也可以算作命题。我甚至曾请他这样作，但是因为他忙于更重要的著作，只能腾出两周时间用在这一章上(本来他应该在这期间完成这本著作的)，因此他无法满足自己的愿望和我的愿望，仅仅加上一些简略的说明来代替证明，而留待将来再去进一步作全面完整的论述。如果这一版售完之后需要再版，我将尽力使作者继此未竟之业，写完阐述可见世界的第三篇全文。(我在这里只是刊载了这一篇的部分文字，因为作者必须在这里中止自己的讲授，但是我不能因为这一部分很短就不让它同读者见面。)为了妥善地完成这个工作，应该在第二篇中补充关于液体的本性和特点的某些原理，这件事，我也要尽力设法让作者今后去完成它。

不仅在安排和说明公理方面，并且在证明命题和其他结论方面，我们的作者常常离开笛卡尔，而使用了跟笛卡尔的方式大不相同的证明方式。人们不应当将这种情况看成好象是他想要纠正这位名家；这种做法的目的其实只在便于维持现在所采用的程序，不使公理的数目增加过多。因此，他本来还应该把笛卡尔未作任何证明就提出来的许多命题再加以证明，并且补充笛卡尔完全忽略的某些原理。

但是，首先我想请读者注意，在下面所有的叙述中，即在«哲学原理»第一篇、第二篇和第三篇的残文中，同样也在其«形而上学思想»中，作者所讲述的乃是笛卡尔本人的观点，这些观点的论证就

象在笛卡尔著作中所叙述的那样，换言之，这些观点是从笛卡尔所奠定的基本原则中必然得出来的。既然他答应对自己的学生讲授笛卡尔哲学，那么一步也不离开笛卡尔的观点，不讲述同笛卡尔的学说不相符甚至相反的见解，对他来说乃是一个良心问题。因此不要认为他这里所讲的就是他本人的观点，或者只是笛卡尔学说中他所赞同的那些观点。虽然他承认笛卡尔这些观点中有些是真的，有些则如他公开宣布的，是和他正相反对的。这里有许多原理被作者当作错误的思想予以否定，他对这些原理有着完全不同的看法。例子很多，比方其中一个就是《哲学原理》第一篇命题十五的附释和《附录》第二篇第十二章中关于意志所说的话（虽然在这里证明写得非常精确和详尽）。因为据他本人看来，意志并不是和理智不同的，它远没有笛卡尔赋予它的那种自由。正是在这个地方，笛卡尔（这从他的《方法谈》第四篇和《形而上学沉思》第二篇以及其他地方也可以明白看出来）不加证明就武断地认为人的心灵是绝对能思想的实体。虽然我们的作者也承认世界上存在着能思想的实体，但是他否认这个能思想的实体就构成人的心灵的本质。他倒是坚持这样的观点：正如广延不为任何界限所限制一样，思想也不为任何界限所限制。因此，正如人的身体不是绝对的，而是以确定的方式按照广延的自然规律为运动和静止所限制一样，人的心灵或灵魂也不是绝对的，而是以确定的方式按照思想的自然规律为观念所限制。他得出结论说，思想的存在只有在人的身体开始存在的时候才是必然的。根据这个界说，我们很容易看出意志并不是不同于理智的东西，有如笛卡尔所断言的那样，我们决不能说意志赋有那种自由。甚至，意志作肯定和否定的能力，在他看来也只是一种虚构，因为肯定和否定并不是在观念之外的某种特别东西。至于其余的能力，象理智、欲望之类，在他看来都应当算

作虚构,或者最多算作我们用抽象方法所形成的概念,如人类的概念、多石性的概念,以及这一类的其他概念。*

---

* 为了使读者更清楚地认识梅耶尔在序里一再强调的斯宾诺莎和笛卡尔在意志自由问题上的对立,下面我们从他们两人的主要著作里摘录一些有关意志自由问题的言论,供读者研究参考。

笛卡尔:

"虽然上帝不是骗子,我们却往往陷于错误,因此,我们如果想探究错误的起源和原因,以便防止它们,那我们就必须说,它们依靠我们的意志,而不是依靠我们的理解……

"我们只有两种思想方式,一为理解的知觉作用,一为意志的动作。

"在判断时,意志和理解都是必需的。我承认,在判断时理解是必需的,因为我们万不能假设,我们能够判断我们所不了解的东西。不过要想同意我们在任何程度下所知觉到的事物,意志也是在所必需的。不过在构成一个判断时,我们并不一定要完全了解一种事物,因为有许多事物,我们纵然对它们只有很模糊、很纷乱的知识,我们也可以同意。

"意志较理解的范围为大,这就是我们错误的来源。其次,智力的认识,只扩及于呈现于它面前的不多几件事物,永远是有限制的。而在另一方面,在某种意义下,意志可以说是无限的,因为我们看到,任何人的意志的对象,甚至是上帝的无限意志的对象,都可以成为我们意志的对象。因此,我们往往易于使意志超出我们所能明白了解的那些对象以外。既然如此,则我们之偶尔错误,也就不足为奇了。

"我们意志的自由是自明的。最后,我们还分明具有一个自由的意志,可以任意来同意或不同意。"(«哲学原理»,1960年商务印书馆版,第12—15页)。

斯宾诺莎:

"心灵是思想的某种一定的样式,所以心灵不能是自己的行为的自由因,换言之,心灵没有绝对能力以志愿这样或志愿那样,……用同样的方式可以证明心灵中没有认识、欲求、爱好等等的绝对能力。因此这些能力和类似这些的能力,如其不是纯粹虚构的东西,便是我们所习惯于从个别事物所形成的一些玄学的或一般的东西。因此理智和意志与这个观念和那个观念或这个意愿和那个意愿的关系,就好像石的性质与这块石头或那块石头,又好像人与彼得和保罗的关系一样。……我认为意志是一种肯定或否定的能力,而不是欲望;我说,意志,是一种能力,一种心灵借以肯定否定什么是真、什么是错误的能力,而不是心灵借以追求一物或避免一物的欲望。……

"在心灵中除了观念作为观念所包含的意愿或肯定否定以外,没有意愿或肯定与否定。证明:心灵中没有志愿这样或不志愿那样的绝对能力,只有个别的意愿,即这个肯定和那个肯定,这个否定和那个否定。让我们试设想一个个别意愿,亦即思想的一个样式,借此意愿或思想的样式,心灵肯定三角形三内角之和等于两直角。则这一个肯定包含三角形的观念或概念,换言之,没有三角形的概念,则方才所肯定的便不能被设想。……再则三角形的观念必定包含这一个肯定,即三内角之和等于两直角。所以,反过来说,三角形的观念没有这一肯定也不能存在或被设想。所以这一肯定属于三角形的观念的本质,除此以外,没有别的。……除了观念以外,没有意愿。

我还必须指出：在某些地方所使用的"这一点或那一点超出了人的认识范围"一语，也应当这样看待，即是说它只是按照笛卡尔的意义使用的，不应当认为，仿佛作者这样说就是他本人的意见。在作者看来，只要我们的理智沿着笛卡尔所发现和经历的道路去研究真理和认识事物，所有这些东西，以及更高超更精致的东西，不仅都能清楚明白地为我们所理解，而且甚至能够毫不费力地加以说明。因此，他认为笛卡尔所奠定的科学基础和他在这些基础上建立起来的哲学并不足以弄清和解决形而上学中出现的所有困难问题。为了把我们的理性提高到认识的顶峰还必须有其他的基础。

最后(为了结束这篇序)，我们想提醒读者注意，我们不应当忽略，把这一切研究心得发表出来只是为了发现和传播真理，以及鼓励人们去研究真正的和笃实的哲学。因此我请求诸位，在准备阅读本书之前，为了从书中吸收一切丰富的养料(这是我对诸位衷心的希望)，请补上某些脱漏，细心改正若干阑入的错字，因为它们有时会妨碍我们去理解作者的论证和真正的见解，这是只要看一看勘误表就容易相信的。

"意志与理智是同一的。证明：意志与理智不是别的，只是个别的意愿与观念本身。但个别的意愿与观念是同一的，所以意志与理智是同一的。"(«伦理学»，1959年商务印书馆版，第80—82页)

"意志不能说是自由因，只能说是必然的。证明：意志，和理智一样，乃是思想的一种样式；所以每一个意愿只有为另一个原因所决定，才可以存在，可以动作，而此另一个原因又复为另一原因所决定，如此递进以至无穷。倘使意志是无限的，则它的存在与动作也一定同样为神所决定，并非因为神是绝对无限的实体，乃是因为神具有能表示思想的永恒无限的本质的属性。所以无论怎样理解意志，有限的也好，无限的也好，都有原因以决定它的存在与动作，所以意志不能说是自由因，只能说是必然的或被迫的。

"由此推知，第一：神并不依据意志的自由而活动。第二：意志与理智同神的关系正如运动与静止以及所有一切自然事物同神的关系一样，其存在与动作都在一定方式下，为神所决定。"(同上书，第29页)——译者注

笛卡尔哲学原理

（依几何学方式证明）

第　一　篇

绪　论

在叙述命题及其证明之前，我觉得必须简略地讲一下，笛卡尔为什么要怀疑一切，他用什么方法发现知识的可靠的基础，以及最后，他用怎样的方式摆脱一切怀疑①。我本想利用数学形式来说明这一切，但是据我看来，详细的分析虽属必要，在这里却会妨碍正确的理解，尤其是因为考虑到现在必须简明扼要、了如观画地说明这一切。

为了尽可能在认识事物时审慎地前进，笛卡尔力求：

1）排除一切成见，

2）找出能够用来建立一切知识的基础，

3）发现错误的原因，

4）清楚而且明晰地理解一切事物。

为了做到第一、第二和第三点，他开始怀疑一切。但他并非怀疑论者。怀疑论者除怀疑而外别无其他目的。笛卡尔这样做是为着使自己的心灵摆脱一切成见，从而最后找出坚实不易的知识基础，这种知识基础只要存在，就不会不为他发现。因为真正的知识原则都必须是十分清楚的和可靠的，它们无需作进一步的论证，也

---

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章“论人类知识原理”。——译者注

根本没有可以置疑的地方，而如果没有它们，就什么都证明不了。经过长期的怀疑，笛卡尔发现了这些原则，此后他就不难辨别真伪和发现错误的原因。进而他告诫自己切勿把某种错误可疑的东西当作真实可靠的东西。

但是为了做到第四点即最后一点，即为了清楚而且明晰地理解一切，他坚持一条基本规则：历举所有其他的观念由以形成的一切简单观念，然后对其中的每一个分别加以考察。因为笛卡尔认为，只要他能够清楚而且明晰地理解简单观念，则毫无疑问，他也就可以同样清楚而且明晰地理解由这些简单观念所形成的其他一切观念。作了这番初步说明以后，我就要简略地说明一下笛卡尔怎样怀疑一切，怎样发现了知识的真正原则，他又怎样摆脱了怀疑的一切困难。

怀疑一切。首先他仔细考察感官获得的一切事物，例如天、地、诸如此类，以及自己的躯体，所有这些事物，他迄今曾认为是真实的。他现在怀疑它们的可靠性，因为他发觉感官有时欺骗他。做梦的时候他常常相信在他之外有许多事物真实地存在着，后来发现原来是假的。最后，因为他甚至亲自听见醒着的人抱怨他们早已断缺的四肢如何疼痛。因此他颇有理由地怀疑自己身体的存在，并从这一切论述中可以正确地推断说：感觉并不是一种能够在它的上面建立全部知识的坚实的基础(因为它们值得怀疑)；可靠的基础在于其他更加可信的原则。为了继续找出这些原则，他进而仔细考察所有的共相(universalia)，例如：一般的有形自然界、自然界的广延、形、量等等，还有所有的数学真理。虽然他认为这些观念比他用感官获得的那些观念更可靠些。但是就在这里他也发现了怀疑它们的理由，因为其他人由于这些观念也犯了错误，特别是因为他的心灵中有一种旧想法，认为有一个全能的神既然能把

他创造成现在这个样子，它也许能使他为那些他觉得最清楚的观念所欺骗。笛卡尔就用这种办法怀疑一切。①

发现一切知识的基础。 为了发现真正的知识原则，笛卡尔进而研究了他是否能对那些能够成为他的思想对象的一切事物加以怀疑，其目的是在发现最后有没有什么他还未曾怀疑过的东西。如果他靠这种怀疑的方法找到了用先前的理由或某种别的理由都无法怀疑的某些东西，则他就有权认为，在他看来这就可以成为一种基础，在这种基础上他能够建立起自己的全部知识。表面上他虽然对一切都怀疑了，因为无论是感官获得的观念，还是仅为理性所认识的东西，他都加以怀疑，但是还有一个对象未予考察，这就是怀疑者本身，这里所说的怀疑者并不是指他有头、有手和其他肢体，这些已经怀疑过了，而是指他正在怀疑，正在思想，等等。经过仔细的考察，笛卡尔看出，无论根据以前的任何理由，他都不能怀疑这一点。因为梦中思想也好，醒时思想也好，他总归在思想，总归存在着；纵然别的人或他本人在别的事情上错误了，但是他们犯错误时毕竟存在着。他不能假定他的本性的创造者会如此阴险，竟然在这件事情上也能欺骗他；因为即使在他受骗时我们也应该承认他存在。最后，不管怀疑的理由如何，我们却不能不深信怀疑者的存在。而且，怀疑的理由越是多，则使他确信自己存在的论据也就越多。因此，无论笛卡尔怀疑到哪里，他终于不得不宣告说："我怀疑，我思想，因此我存在(dubito, cogito, ergo sum)。"②

笛卡尔发现了这一真理，于是就找到了一切知识的基础，并找到了一切其他真理的尺度和准则，这就是：凡是像这个真理一样可

① 笛卡尔在《形而上学沉思》第一篇，《哲学原理》第一章第一——七节中陈述了他的怀疑原则。——译者注

② 这是笛卡尔《形而上学沉思》第二篇的内容。——译者注

以清楚而且明晰地设想的东西都是真的。①

由上所述可以十分明显地看出，除此以外，知识不能有任何其他的基础，因为要怀疑所有其他的基础是很容易的。唯有这个基础是决不能怀疑的。但是，关于这条基本原则首先应当指出："我怀疑，我思想，因此我存在"这一论断并不是省略大前提的三段论推理，因为如果这是三段论推理，则其前提应当比结论"我存在"更加明白和更加清晰，因此，"我存在"这个判断便不会是一切知识的原始基础。此外它也不可能是可靠的结论，因为它的真理性要取决于上面曾为作者怀疑过的共相。由此可见，"我思想，因此我存在"这个论断是一个单一判断（unica propositio），它完全是和"我是能思想者"(ego sum cogitans)这个论断等值的。

其次，为了预防可能有的混乱，我们应当知道（因为这也应当清楚而且明晰地认识到）我们是什么。如果清楚而且明晰地认识了这层道理，那我们便不会把我们的存在同其他的存在混淆起来。因之，为了从前述中推出这一切，我们的作者继续作如下的说明。

他回忆起他从前关于自己所想到的一切：他的灵魂是像风、火或以太一样遍布在他的身体的各个比较粗糙的部分的某种细致的东西；他对自己的身体比对灵魂更加熟悉，更有清楚而且明晰的知觉。现在他发现这一切显然跟他刚才可靠地认识到的东西有矛盾：因为他可以怀疑自己的身体，但是既然他在思想，他就不能怀疑他自己的存在。其次，既然他对身体没有清楚而且明晰的知觉，则依其方法的规定，他应当把它当作虚妄的东西予以丢弃。随后，既然考虑到关于自己他已经确定了的东西，他就不能认为一切肉体的东西属于他的本质，于是他继续研究到底什么东西属于他的

① 见笛卡尔《形而上学沉思》第三篇。——译者注

本质，到底什么东西他不能怀疑，并要由此推论出他自己的存在来。这样，他就确定了以下几点：他必须保障自己不受欺骗；他必须理解许多东西；他怀疑一切他不能理解的东西；他迄今只肯定一个真理；他把其余一切都当作虚妄的东西予以否定和抛弃；他甚至违背自己的意志想像了许多东西；最后，他把许多东西都看成仿佛是从感官中产生的。他可以根据这里的每一个主张同样令人信服地推论出自己的存在，其中每一个主张都不容置疑，最后，所有这些都可以在一种属性下加以设想。由此可以得出：所有这些都是正确的，并且都属于他的本性。因此，当他说"我思想"时，他是指思想的一切样式：怀疑、理解、肯定和否定、欲望、厌恶、想象和感觉。①

在将要讨论身体和灵魂的区别时，首先应当在此地指出两点，这对于以下的说明是特别有益的。第一点，思想的这些样式都可以清楚明晰地认识到而与其余一切尚属可疑的东西无关。第二点，如果给这些样式加上某种尚属可疑的东西，则我们对于这些样式所具有的清楚而且明晰的概念就会变成模糊的和混乱的东西。

摆脱一切怀疑。为了使他所怀疑的一切复归可靠，为了消除任何怀疑，笛卡尔继续研究最圆满的东西的本性，以便相信它的存在。因为如果能够确定这个最圆满的东西是存在的，它的力量创造和保存万物，它的本性是反对欺骗的，那么由于作者不知道自身存在的原因而产生的怀疑就会失所依据了。这时他就会知道，最善良最公正的神使他有能力辨别真伪，并不是为了欺骗他。因此，数学真理和一切他觉得十分明显的真理，就不能再引起他的怀疑

① 参看笛卡尔《形而上学沉思》第三篇前一部分和《哲学原理》第一章第八、九节。——译者注

了。① 然后他继续分析，以便消除怀疑的其他原因，他问道：我们有时之所以犯错误是什么缘故呢？这是由于我们利用了自由意志，因此我们甚至同意我们仅仅模糊地知觉到的东西，当他发现了这一点时，他就能够得出结论说：如果他只同意清楚而且明晰地认识到的东西，他就可以避免错误。人人都能轻易地做到这一点，因为人人都有控制自己的意志，使它不超出知性范围的权力。但是，既然我们早年就接受了许多不易摆脱的偏见，我们就必须避免这些偏见，而只同意清楚而且明晰地认识到的东西。为此他继续列举我们全部思想由以形成的一切简单概念和观念，并且分别加以考察，以便确认其中什么是明白的，什么是暗昧的。这样一来，他就能够容易地辨别明白的东西和暗昧的东西，而形成明白的和确定的思想；同时他也容易发现灵魂和身体之间的实在区别，像发现我们的感官所知觉的印象中什么是明白的，什么是暗昧的一样；最后，也容易发现睡着和醒着的区别。经过这一番分析，他就不再怀疑自己醒时的状态，也不再受感官的欺骗，因而摆脱了上面列举的一切怀疑。

在结束这篇绪论之前，似乎必须给有下面这种论调的那些人一个满意的答复。他们说，既然神的存在本身是我们所不知道的，那么看来我们就无法确信任何东西，因为我们甚至不知道神的存在。因为从不可靠的前提（因为当我们不知道自己的来历时，我们感到一切都是可疑的）并不能得出任何可靠的结论。

为了消除这种困难，笛卡尔作了如下的回答：我们还不知道我们本性的创造者是不是把我们创造成这个样子，甚至在我们最明白的事物中我们也受了骗，从这里还是不能得出结论说，当我们

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第二十九节以下以及《形而上学沉思》第三篇。——译者注

注意我们对它本来就有清楚而且明晰的认识，或者通过推论而有清楚而且明晰的认识的东西时，我们能够对它加以怀疑。我们只能怀疑先前我们曾证明其为真实而后当我们不再注意这结论由以推演出来又被我们遗忘了的前提时仍然能够为我们记忆起的那些东西。因此，虽然神的存在不能是自明的，而要借助他物来认识，但是只要充分注意到得出这种认识的一切前提，我们仍是可以确实认识神的存在的。（参看«哲学原理»第一章第十三节、«对第二类反驳的答复»№ 3 和«形而上学沉思»第五篇的末尾。）

不过，假使有人觉得这种答复不充分，我可以作另一个答复。前文谈到我们存在的可靠性和明显性，我们看到，我们根据下面的事实得出我们存在的结论：无论我们心灵的视线转向哪里，我们都遇不到任何理由可以怀疑自己的存在。在这里，我们可以注意我们自己的本性，或者接受我们本性的创造者是狡猾的骗子的说法，最后，或者承认有某种别的怀疑的理由在我们之外，例如有一种我们至今从未在任何一个对象中遇到的情况。因为虽然在考虑例如三角形的本性时我们被迫得出三角形三内角之和等于两直角的结论，但是不可能根据我们可能为我们本性的创造者所欺骗得出这个结论，虽然我们根据这个结论十分明显地推出了我们自己的存在。因此，无论我们把心灵的视线转向哪里，我们决不是被迫得出三角形三内角之和等于两直角的结论，而是相反，在这里我们发现可以怀疑的理由；这是因为我们没有一个会使我们不可能认为神是骗子的神的观念。因为没有真正的神的观念的人（假定我们自己就是这样的人）很容易认为他的创造者是骗子，也容易认为他自己不是骗子。同理，凡是对三角形没有任何观念的人，会同样容易地认为三角形三内角之和等于两直角或者不等于两直角。因此我承认，我们无论采取怎样的证明，当我们对神没有明白而且

确切的概念时，除了我们的存在之外，我们就不能无条件地确信任何东西，因为这神的概念会使我们认定神是非常公正的，正如我们对三角形的观念会使我们得出它的三内角之和等于两直角的结论一样；但是我否认因此就无法得到任何认识。因为从上述一切中可以明显地看出，整个问题的关键只在于我们能不能形成这样一个神的概念：它不允许我们同样容易地既能认为神是骗子，又能认为它不是骗子，而会迫使我们认定神是非常公正的。因为只要我们形成这样的观念，那么怀疑数学真理就没有理由了。于是，为了发现怀疑任何一条数学真理的根据，无论我们把心灵的视线转向哪里，我们始终找不出任何理由可以妨碍我们得出（在我们存在的问题上情况也是一样）这个数学真理完全可靠的结论。比方，我们有了神的观念以后再仔细地考虑三角形的本性，这个观念就会迫使我们认定三角形三内角之和等于两直角。但是如果我们考虑神的观念，它就会迫使我们认定神是非常公正的，因此我们本性的创造者和永远保有者在关于三角形这个真理上不会欺骗我们。

当我们考虑神的观念时（我们假定我们现在已经发现了这观念），我们就不能认为神是骗子，正如在考虑三角形的观念时我们不能认为它的三内角之和不等于两直角。其次，虽然我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们，我们还是可以形成这个三角形观念：同理，虽然我们怀疑我们本性的创造者是不是在一切方面都欺骗我们，我们也可弄清楚神的观念，使它历历如在眼前。不管我们用什么方式得到神的观念，只要我们具有这种观念，则如上所说，它就足可以摒除一切怀疑。现在我要答复人们提出的一个疑问：的确，我们不能相信任何东西，但是这不是由于神的存在是我们所不知道的（现在并不是说这个），而是因为我们对神没有清楚而且明晰的观念。由此可见，假如谁要否认我的意见，那么他的

证明应当是这样的：没有获得清楚而且明晰的神的观念之前，我们就不能确信任何东西，而在我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们以前，我们就不能有这种观念；因此当我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们的时候，我们就不能确信任何东西，等等。对于这种看法我的回答是：我同意大前提，但不同意小前提，因为我们有清楚而且明晰的三角形观念，虽然我们不知道我们本性的创造者是否欺骗我们。但是如果我们有前文详细说明过的那种神的观念，则我们对神的存在或者对某种数学真理更不能有所怀疑。

作了这些预先的说明以后，我们就来叙述要研究的对象本身。

界 说

一、所谓思想(cogitatio)，我理解为在我们心中并为我们直接意识到的一切。

因此，意志、理智、想象和感觉的一切活动都是思想。但是，我之所以补加直接一词，是为了排斥那些仅仅由思想而来的东西。所以，随意运动虽说由于思想而发生的，但它本身却不是思想①。

二、所谓观念，我理解为任何一种思想的形式，只要直接知觉到这个形式，我就意识到这个思想。

因此，如果用语词来表示某物(假使我理解我所说的意思)，而我们心中并没有这物的明显的观念，那么我就不可能用语词表示任何东西。因此我甚至把想象所描绘的形象也叫做观念；但如果这些形象是指有形体的想象，即在大脑一定部位中反映出来的形象，我就决不称它们为观念；这些形象之所以为观念，仅就它们在大脑这一部位作用于心灵而言。②

① 此界说引自笛卡尔«形而上学沉思»“附录”界说一，也见于«哲学原理»第一章第九节。——译者注

② 界说二引自笛卡尔«形而上学沉思»“附录”界说二。——译者注

三、所谓观念的客观实在性 (realitatem objectivam ideae)，我理解为观念所代表的事物的本质(entitas)，就这本质存在于观念中而言。

对于客观的圆满性，对于客观的技艺(artificium)等等，同样可以这样说。因为凡是我们在观念对象中所感知的东西，都客观地存在于观念自身之中①。

四、关于这种东西可以说，如果它像我们所感知的那样存在于观念对象中，我们就称它是形式地(formaliter)存在于观念对象中；如果它并不是像我们所感知的，而是更多的、能够代替我们所感知的那样存在于观念对象中，我们就称它是超越地 (eminenter)存在于观念对象中。②

如果我说，原因超越地包含着它的结果的圆满性，那么我是想借此指出，原因比结果本身在更高的程度上包含结果的圆满性(还可参看公理八)。

五、任何事物，作为主体，直接固有某种东西，或者由于此事物，我们所感知的某种东西，即某种性状、特质或属性才存在，并且此事物的真观念存在于我们的心中，此种事物称为实体 (Substantia)。

我们对于实体，实在说并没有别的观念，实体乃是这样一种事物，在这种事物中，形式地或超越地存在着我们所感知的东西，或者存在着客观地包含在我们的一种观念中的东西。③

六、思想直接存在于其中的实体称为心灵(Mens)。

---

① 界说三引自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"界说三。——译者注

② 本界说引自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"界说四。"形式地"、"超越地"皆经院哲学名词。参看本书《形而上学思想》第137页注。——译者注

③ 界说五引自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"界说五。——译者注

我在这里是说心灵，而不说灵魂(Anima)，因为灵魂一词含义模糊，常指有形体的事物而言。①

七、直接作为广延的主体和直接作为以广延为前提的偶性(accidentium)如形状、位置、位移等的主体的实体，我称之为物体(Corpus)。

至于称为心灵的实体和称为身体的实体是同一种实体，还是两种不同的实体，这一点下文再予考察。

八、所谓神(Deus)，是指我们所认识的、绝对圆满的实体，对于这种实体我们绝对无法设想有任何缺点或任何不圆满的地方。

九、当我们说，某种东西包含在一种事物的本性或概念中时，那意思也就是说，这东西的确属于该事物，或者这东西可以正确地说明该事物。

十、两种实体如果可以各自独立存在，则可说它们实际上是有差异的。②

我们略去了笛卡尔的公设，因为在下文中我们不能根据它们推出任何结论来；不过我们要郑重地请求读者把它们通读一遍，并且用心思索一番。

公　理

一、我们之所以认识和确信未知的事物，只是借助于认识和确信在可靠性和认识方面先于这未知事物的其他事物。

二、有一些理由使我们怀疑我们身体的存在。

这是绪论中已经证明了的，因此在这里算作公理。

① 此界说引自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"界说六。——译者注

② 界说七、八、九、十皆引自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"界说七、八、九。——译者注

三、如果我们有任何不同于心灵和身体的东西，那么我们对它决不会比对心灵和身体更加了解。

必须指出，这些公理对于我们自身以外的事物绝对没有作断定，它们所谈的只是我们在自身中发现的东西，因为我们是能思想的存在物。

命　题　一

当我们不知道我们是否存在时，**我们不能绝对地确信任何东西。**

证明。　这命题是自明的。因为凡是绝对不知道自己是否存在的人，也不知道他是不是肯定的或否定的存在物，即不知道他作肯定可靠还是作否定可靠。

这里也应当指出，虽然我们十分确信地肯定和否定许多东西，而不注意我们是否存在，但是如果不假定我们的存在无可怀疑，则一切都可能受到怀疑。

命　题　二

“我存在”必须是自明的。

证明。　假如否认此说，则我们只有借助某种他物才能知道这个真理，对此它物的认识和确信(据公理一) 在我们心中应当先于“我存在”这个判断。但这是荒谬的(据前命题); 故“我存在”必是自明的。此证。

命　题　三

就我是由身体所构成的东西而言，“我存在”既非最初的真理，又非自明的真理。

证明。 许多原因使我们怀疑我们身体的存在(据公理二);因此，我们只有借助于对在认识和可靠性方面先于这个判断的他物的认识和确信，才能确信这一判断(据公理一)。故就我是由身体所形成的东西而言,“我存在”既非最初的真理，又非自明的真理。此证。①

命 题 四

“我存在”之所以是最初的已知的真理,仅就我们在思想而言。

证明。 我是有形体的事物,或我是由身体构成这个判断不是最初的已知的真理(据前命题)，而如果我是由灵魂和身体以外的他物组成，则我也不会确信自己的存在。因为我既然由不同于灵魂和身体的他物组成，则我们对此他物的了解就少于对身体的了解(据公理三)。故“我存在”之所以是最初的已知的真理，仅就我在思想而言。此证。

绎理。 由此可以明白,我们对心灵或能思想的事物比对身体知道得更清楚。②

详细的说明当读笛卡尔《哲学原理》第一章第十一和十二节。

附释。 任何人都最确实地知道他在肯定、否定、怀疑、理解、想象等等,换句话说，任何人都最确实地知道他作为怀疑者、理解者、肯定者等等而存在,一言以蔽之,他是能思想者——这是他不能怀疑的。因此“我思想”或“我是能思想者”这个判断是哲学的唯一的和最可靠的基础(据命题一)。科学上为了完全确实地认识事物，除了从最可信的原则推出一切和像认识这些东西由以推出的那些原则一样清楚而且明晰地认识这些东西以外,不必去找、也不需要

① 参看笛卡尔《形而上学沉思》第六篇和《哲学原理》第二章第一节。——译者注

② 关于此命题可参看笛卡尔《哲学原理》第一章第八、十一、十二节。——译者注

任何别的方法。由此可以明白推出，凡是对我们说来像这个已经发现的原则那样明显的东西，那样清楚而且明晰地知觉到的东西，以及凡是符合此原则，并且如此依赖此原则，以致如果我们要怀疑这些东西那就必须怀疑这个原则本身的东西——所有这些东西都应当认为是最真实的。但是，为了列举这些东西时十分谨慎地前进，我想在开始的时候只把每个能思想的人在自身中所看到的东西当作同样可靠的和我们对它有同样清楚而且明晰的知觉的东西；比方，他有这种或那种欲望，他具有这一类的某些观念，一种观念本身中包含着比他种观念更多的实在性和圆满性；因此一种观念如果客观地包含着实体的存在和圆满性，它就要比仅仅包含某种偶性的客观圆满性的观念圆满得多；最后，一切观念中最圆满的观念乃是其对象为最圆满的存在物的观念。我可以说，我们不仅能同样可靠和同样清楚而且或许能更明晰地知觉这些东西；因为在这里我们不仅断定我们在思想，而且断定我们怎样思想。其次，我们也可以说，如果不同时怀疑我们这个不可动摇的基础，就不能怀疑符合这个原则的东西。譬如说，假使有人要怀疑无中决不能生有这个真理，他同时就得怀疑我们思想时我们是否存在。因为如果我可以从无中肯定某种东西，即肯定无可以是某种东西的原因，那么我就有同样的权利从无中肯定思想，并说，我思想时我不存在。但是这在我既不可能，那么我也就不能认为无中会生有。我考虑到所有这些情况，决定用适当的顺序把进一步叙述所必需的那些原则放在这里，并且把它们都算作公理，何况笛卡尔在其《对第二类反驳的答复》末尾也是把它们作为公理提出来的，我不可能比他本人做得更正确。但是，为了不脱离已经开始了的顺序，我打算尽可能使叙述更加清楚，并且指明这些原则怎样互相依赖，以及一切都依赖于“我是能思想者”这个原则，换句话说，凡是符合此原

则的东西都是可靠的和有根据的。

采自笛卡尔的公理

四、实在性或存在(entitas)有各种不同的程度，因为实体比偶性或样式具有更多的实在性；同样，无限实体比有限实体具有更多的实在性。因此，实体观念比偶性观念具有更多的客观实在性，无限实体观念比有限实体观念具有更多的客观实在性。①

单独考察一下我们那些由于只是思想的样式而确信其存在的观念，就可以明白这个公理。因为我们知道实体的观念肯定实体的多少实在性或圆满性，反之，我们也知道样式的观念肯定样式的多少实在性或圆满性。既然这样，则我们必然会认识到，实体观念比某种偶性观念包含着更多的客观实在性，等等（参阅命题四附释）。

五、能思想的事物一旦知道某些圆满性是他所没有的，则他必力所能及地立即取得它们。②

人人都可以从自身中看出这一点，因为他是能思想的事物，所以(据命题四附释)我们完全确信这一公理。同理，我们同样确信下一公理，即：

六、任何事物的观念或概念都包含着可能的存在或必然的存在(参看笛卡尔的公理十)。③

神即最圆满的存在的概念，包含着必然的存在；因为否则它就会是不圆满的，这是违反假设的，反之，有限事物的概念则包含着偶然的或可能的存在。

① 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"公理六。——译者注

② 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"公理七。——译者注

③ 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》"附录"公理十。——译者注

七、任何一种事物或事物的任何实际存在的圆满性，不能以无或不存在的事物作为自己存在的原因。①

我曾经在命题四附释中指出，这个公理像“我是能思想者”一样明白。

八、某物所包含的任何实在性或圆满性都形式地或超越地存在于其最初的和恰当的(adaequata)原因中。②

所谓“超越的”，我理解为这样的场合，在此种场合下，原因比结果本身更圆满地包含着结果的全部实在性；所谓“形式的”，我理解为这样的场合，在此种场合下，原因包含的实在性跟结果包含的实在性同样圆满。

本公理从前公理而来；因为如果接受原因中什么也不存在或者原因中的东西少于结果中的东西的说法，则原因中就不会有任何东西是结果的原因。但这是(据前公理)荒谬的，因此并不是任何事物都能成为一定结果的原因，而只有这样的事物才能成为一定结果的原因，在此种事物中，超越地包含着结果所包含的每一种圆满性，或者至少仅仅形式地包含着结果所包含的每一种圆满性。

九、我们观念的客观实在性需要有原因，其中不仅客观地包含着同一种实在性，而且形式地或超越地包含着这种实在性。③

此公理是大家都承认的，虽然许多人都误用了它。因为当任何人认知任何新东西时，没有一个人不会去寻找这种概念或观念的原因。当他能够指出某种原因形式地或超越地包含着那种概念所客观地包含的同样多的实在性的时候，他才得到满足。本命题

① 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”公理三。——译者注

② 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”公理四。——译者注

③ 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”公理五。——译者注

足可以举笛卡尔在其《哲学原理》第一章第十七节中所设想的机器为例加以说明。同样，如果有人问，人何以会具有自己的思想和身体的观念，则每个人都看得到，他是从自身内部具有这些观念的，因为他形式地包含着观念所客观地包含的一切。因此如果人具有的观念所包含的客观实在性多于他本人具有的观念所包含的形式的实在性，则我们这些受自然的理智激动的人，必然会在人自身之外去寻找形式地或超越地包含着这全部实在性的其他原因。此外，谁也不能指出有别的原因能这样清楚而且明晰地被知觉到。其次，至于说本公理是否正确，则从上文可以看得很清楚。因为（据公理四）不同的观念具有不同程度的实在性或存在，因此随着圆满性的程度不同，它们要求更圆满的原因（据公理八）。然而观念中所表现的不同程度的实在性①之所以在观念中存在，不是因为这些观念被当作思想的样式，而是因为一些观念表示实体，而另一些观念则仅表示实体的样式，或者换句话说，因为这些观念被当作事物的形象。由此可以明显推出：对于观念来说，除了这样的东西（我们刚才已经指出了它）以外，不能有其他的第一原因：这种东西可以用自己全部的自然理智清楚而且明晰地认识到；在这种东西中，形式地或超越地包含着观念所客观地包括着的同一实在性。为了更加清楚地理解这个结论，我且举一两个例子来说明。假设某人看见面前有两本用同一笔迹写成的书（一本是卓越的哲学家写的，另一本是某个下流作者写的），又假设他不注意文字的意义（换言之，仿佛这些文字都是图画），而只注意字母的写法和顺序，那么他就看不出两本书之间有任何差异可以使他找出不同的原因来；相反，他会认为这两本书都同样地按同一方式出自同一原因。反

① 我们也确信这点，因为我们既在思想，我们就在自身中看出了这点。参看上面的附释。——著者注

过来，假设他注意文字的意义和内容，他就会发现这两本书之间有很大的区别，从而得出结论说：前一本书的第一原因和后一本书的第一原因是完全不同的；前一本书比后一本书更加圆满，就他发现这两本书内容的意义的不同而言，或就他发现这两本书中被当作图画看的文字的不同而言。不过我这里所说的，是指应当具有必然存在的书籍的第一原因，虽然我也承认和假定一本书可以抄自另一本书，这是不言自明的。还可以举某君主的肖像为例给以清楚的证明。如果只注意肖像的材料，那就无法发现这肖像和其他画的区别，从而使我们找出各种不同的原因，甚至可能以为这幅画是根据另一幅画复制的，而后者又是根据第三幅复制的，如此递进，以至无穷。因为十分明显，做这件事不需要其他原因。如果注意的是画本身，那就必须找出形式地或超越地包含着这幅画在表象形态下所包含的那种东西的第一因。我不知道为了证实和说明这一公理还能要求什么。

十、为了保存事物，必须有最初产生这事物时同样的原因。[①]

根据我们此刻在思想，决不能推出我们以后也将思想。因为我们关于我们的思想所具有的概念并不包括或包含思想的必然存在；要知道即使假定思想不存在，我也可以清楚而且明晰地设想思想[②]。然而，既然任何原因的本性在自身中都应当包含或包括其结果的圆满性(据公理八)，那么很显然，在我们之中或在我们之外此刻必然会有某种我们还不知道的东西，它的概念或本性也包括着存在，它并且是我们的思想开始存在和继续存在的原因。因

① 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”公理二、九以及《哲学原理》第一章第二十一节。——译者注

② 每个人在自己心中都可以发现这点，因为他是能思想的事物。——著者注

为虽然我们的思想开始存在，可是它的本性和本质现在很少包括它的必然存在，象它不存在时那样，因此，为了继续存在，思想必须有它开始存在时所必需的那种力量。我在这里虽就思想而言，但是对于其本质不包括必然存在的任何其他对象也同样适用。

十一、凡物如不能问其存在的原因(或根据)则不存在(参看笛卡尔的公理一)。[①]

既然存在是某种肯定的东西，则不能说其原因为无（据公理七）；因此应当给此物的存在指出某种肯定的原因或肯定的根据，指出这是外在的原因(即原因在事物本身之外)，还是内在的原因(即原因包含在现存事物的本性和界说之中)。

上面四命题取材于笛卡尔。

命 题 五

单独考察神的本性，就可以认识神的存在。

证明。 凡是说某种东西包含在一事物的本性或概念中，这就等于说这种东西是此事物的真理(据界说九)。而必然的存在包含在神的概念中(据公理六)；因此，凡说神包含必然的存在或神存在着，都是对的。[②]

附释。 从本命题可以得出许多重要的结论。只有根据本命题才可以说存在属于神的本性，或者说，神的概念包含着必然存在，正如三角形的概念包含着三角形三内角之和等于两直角；或者说，神的存在一如神的本质，乃是永恒的真理。对神的属性的几乎全部知识都依赖于本命题，这些知识使得我们热爱神(或获得最高的

---

① 此公理来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”公理一。——译者注

② 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第十六节和《形而上学沉思》“附录”命题一。——译者注

幸福)。因此，如果人类终于同我们一起明白了这层道理，那是最理想的。但我知道有一些偏见[①]妨碍我们易于理解本命题。如果有人出于善良的意志或出于对真理的热爱和自己的真正利益而研究问题的本质，把《形而上学沉思》第五篇和《对第一类反驳的答复》末尾中的言论，以及我在《附录》第二篇第一章中关于永恒性所叙述的文字思索一番，则他无疑会十分清楚地懂得这层道理，而且谁也无法怀疑他是否具有神的观念（这确实是人的幸福的原始基础)。因为他可以立即看出，神的观念完全不同于其他事物的观念，只要他认识到无论在本质方面或存在方面神都完全不同于其他事物。因此再无必要使读者纠缠在这个问题上了。

命 题 六

神的存在可以根据我们心中有神的观念后天地(a posteriori)加以证明。

证明。 我们每一种观念的客观实在性都需要有原因，在这原因中不仅客观地包含着这种实在性，而且形式地或超越地包含着这种实在性（据公理八)。而我们具有神的观念（据界说二和八)，同时这种观念的客观实在性既不是形式地包含在我们心中，又不是超越地包含在我们心中(据公理四)，并且它不能包含在其他任何事物中，只能包含在神自身中（据界说八)。所以，我们心中所具有的这个神的观念需要神本身为其原因，故神存在（据公理七)。[②]

附释。 有些人否认他们有某种神的观念，虽然他们自己也说他们敬神和爱神。即使在这些人看来神的界说和属性是明白无疑

① 参阅《哲学原理》第一章第十六节。——著者注

② 参看笛卡尔《形而上学沉思》"附录"命题二。——译者注

的，那也不能得出什么结果来。这无异于希图向天生的瞎子说明我们可以分辨的各种颜色有何差别。这些瞎子也许应当看成是处于人和没有理性的野兽之间的一种新动物，——我们应当对他们的话赋予很少的意义。因为请问，如果不给事物下界说，说明它的属性，用别的方法又怎能表明事物的观念呢？既然我们正是这样形成神的观念的，那么我们就不应当迷惑于那些人的话，他们否定神的观念只是因为他们在自己的脑子里不能构成神的形象。

其次应该指出，笛卡尔用公理四来证明神的观念的客观实在性既非形式地又非超越地被包含在我们心中的时候，他假定，每个人都知道他不是无限的实体，这就是说，他不是全知全能的。他可以作这一假定，因为凡是知道他在思想的人，也都知道他在许多方面有怀疑，他对一切的认识并非都是清楚而且明晰的。

最后应当指出，根据界说八也可以明显地得出：没有许多神，只有一个神，像我在命题十一和我们的《附录》第二篇第二章中清楚地证明的一样。

命　题　七

神的存在也可以这样来证明：我们本身由于具有神的观念才得以存在。①

附释。 为了证明此命题，笛卡尔采纳了下面两条公理：一、凡是能够产生较大的或较难的东西的，也就能够产生较小的东西②，二、产生或保存（据公理十）实体比产生或保存实体的属性或性状更为困难。③

① 参看笛卡尔《形而上学沉思》"附录"命题三。——译者注

② 参看笛卡尔《形而上学沉思》"附录"公理八。——译者注

③ 参看笛卡尔《形而上学沉思》"附录"公理九。——译者注

我不知道他这是什么意思。因为他把什么称为容易的和困难的呢？决没有绝对容易的东西或绝对困难的东西①，而只有在对自己的原因的关系上才是如此。故同一事物的发生视其原因之不同，既可以是容易的，又可以是困难的。如果笛卡尔所谓困难的是指同一原因要用很大的气力才能完成的事情，所谓容易的是指同一原因用很小的气力就能完成的事情（比方说，举五十磅之力举二十五磅之重便轻一半），则这一公理就不是绝对正确的；他不可能根据此公理来证明他想证明的东西。因为如果他说："假使我有力量保存自己，则我也会有力量使自己取得我所没有的那一切圆满性"②（因为这不需要这样大的力量），那么，我可以同意他的意见：为了保存自己我消耗了力量，如果我不需要这力量保存自己的话，它也可以容易地产生其他许多东西；但是只有当我消耗这力量保存自己时，我才否认我能用它来做别的事（即使这更加容易），这可以从我们的例子中清楚地看出来。如果说，我作为能思想的存在物，也必须知道我是否用自己的全部力量来保存自己，以及这是不是我不能使自己取得更多的圆满性的原因，困难还是没有消除。因为（尽管这里争论的问题并不是关于对象本身，而只是关于从此公理中怎样推出本命题的必然性）如果我知道了这点，那么我便会更加强大，而且我也许需要比我现在所有的力量更多的力量来保持自己那种高度的圆满性。其次，我不知道为了创造实体是否需要比创造属性（或保存属性）更多的气力，或者用更清楚更有哲学意味的话来说，我不知道一种实体为了保存其属性是否需要

---

① 为了不去找其他的例子，我们就拿蜘蛛来说，蜘蛛织网易如反掌，而人织网就得费很大的劲；反之，人们能够容易地完成许多也许连天使都无法办到的事。——著者注

② 笛卡尔这段话出现在《形而上学沉思》"附录"命题三的证明中。——译者注

自己的保存此实体的全部力量和本质。不过我暂且不讨论这一点，而来研究我们这位值得尊敬的作者希望说明什么问题，即研究一下他所谓“容易的东西”和“困难的东西”是什么意思，我不认为，也不能同意他把“困难的东西”理解为不可能的东西（因为绝对不能设想可以有不可能的东西发生），把“容易的东西”理解为不包含矛盾的东西（即容易设想不包含矛盾的东西是怎样发生的）。但是他在《形而上学沉思》第三篇中的说法，初看起来正是这个意思，他说：“我也不应当认为获得我所缺少的东西比获得我现在所具有的东西更加困难；说我这个能思想的事物或实体是从无中产生的，显然更加要困难得多，等等”。这和作者的言论既不符，即和他的整个思想方式亦不一致。因为如果脱离作者的言论，则可能的东西和不可能的东西之间，即可设想的东西和不可设想的东西之间，就没有任何相互关系，正如有与无之间没有这种关系一样；因此，不可能的东西不具有能力，正如不存在的东西不能创造和产生一样；因此在可能的东西和不可能的东西之间不可能作任何比较。对这一点应当补充一句：只有我们具有清楚而且明晰的概念的那种东西才可以互相进行比较，也才可以认识它们的关系。因此我否认这样的结论是正确的：谁能产生不可能的东西，他就能产生可能的东西。因为请问，这岂不是说，谁能作四角圆，他就能作半径皆相等的圆；或者说，谁能用无测量有，换言之，谁能把无当作物质来利用，从中造出某物，他也就能够从任何东西中造出某物。因为如上所述，这些概念既不一致，也不相似，不可作比较，又没有任何其他关系。人人只要略加思索，都可以看到这点。因此我认为这种理解事物的方式根本违反笛卡尔的思想方式。但是如果仔细考察一下上述两公理中的第二条公理，那么看来笛卡尔所谓比较大和比较困难是指比较圆满，而所谓比较小和比较容易则指较不圆满。

但是这似乎仍然是十分模糊的。因为这和以前仍然有同样的困难：因为我和以前一样否认，能够使事物变大的人也能象已经证明的命题中应当承认的一样用同样的努力使它成为比较小的。

其次，当他说“创造（或保存）实体的力量大于创造（或保存）属性的力量”时，他所谓属性自然不能理解为形式地被包含在实体中的东西，也不能理解为只在思想上不同于实体本身的东西；因为这样一来，创造实体和创造属性是同一件事。由于同样的原因，他也不能理解为从实体的本质和界说必然推出的实体的那些性状。更不能把属性理解为另一实体的性状和属性，虽然似乎他会有这种看法。因为假使比如我说，我有权力保存自己这个有限的能思想的实体，则我不能因此又说，我有权力使自己取得无限实体的各种圆满性，要知道无限实体就其全部本质而言和我根本不同。因为我借以保持自己的存在的力量① 或本质和绝对无限的实体用以保存自己的力量或本质根本不同，而绝对无限的实体的力量和性状只在思想上不同于它的本质。因此如果我承认（自然以我保存自己为前提）我能够把绝对无限的实体的各种圆满性给予自己，那就无异说我承认我能够消灭自己的全部本质，而重新创造出无限的实体。显而易见，这就远远超出了简单地接受我能够保存自己这个有限实体的说法的范围。故所谓属性或性状决不能是指这点，假使如此，剩下来那就是指自己的实体超越地包含着的那些特质（如知性中的某些思想，我很明白这些思想在我的心中并不存在），而不是别一实体超越地包含着的那些特质（如某种空间运动，因为类似的圆满性对于我这个能思想的存在物说来并不是圆满性，没有它们也并非我的缺点）。但是这样一来，笛卡尔希图证明的命题

① 应当指出，实体用以支持自己的力量无非是实体的本质，两者只有名称上的不同。这层道理我在《附录》中谈及神的力量时将详细加以发挥。——著者注

绝不能根据此公理推出来，这命题说：如果我保存自己，则我也有权力使自己取得我清楚地认识到是属于最圆满的存在物的那全部圆满性，这是从刚才讲过的道理中推来的，其理甚明。但是，为了不使这命题引起怀疑，为了避免任何混乱，我觉得必须事先说明下面两补则，然后再据此证明上述的命题七。

补 则 一

事物按其本性愈圆满，则它包含的存在愈多和愈必然，反之，事物按其本性包含的存在愈必然，则必更圆满。

证明。 任何事物的观念或概念都包含此物的存在（据公理六）。假定A物有十度的圆满性，我就说，它的概念包含比承认此物只包含五度圆满性时更多的存在。因为，既然不能对无作任何肯定（据命题四附释），那么，当此事物日益趋近无时，否定其存在的可能性有多少，在思想上就取消其多少圆满性。如果因此而设想其圆满性程度无限减少，以至于零，则A就不再包含任何存在了，这种存在是绝不可能的。反过来，如果无限增加其圆满性程度，则物A就会包含最高的存在，因之也就有最高的必然性。这是本命题的第一部分。其次，既然必然性和圆满性决不能分割（据公理六和本证明的整个第一部分而来，其理甚明），则第二部分应当证明的道理就很明显。

注一。 对于许多东西，人们都断定说，它们之所以必然存在只是因为它们的产生有一定的原因；我所说的并不是这个意思，而只是根据简单地考察事物的本性或本质所得出的那种必然性和可能性，并不考虑任何原因。

注二。 我这里所说的并不是指人们由于迷信或无知所欲求的美或其他圆满性。我所谓圆满性仅指实在性或存在而言。例如

我发现实体比其样式或偶性包含更多的实在性，由此我清楚地认识到实体也比偶性包含更必然的和更圆满的存在，这从公理四和公理六推来，其理甚明。

绎理 由此可以得出，那本身包含必然存在的事物，乃是最圆满的存在或神。

补 则 二

谁有力量保存自己，他的本性就包含必然的存在。

证明。 谁有力量保存自己，他也就有力量重新创造自己(据公理十)，这就是说(这是容易承认的)，为了自己的存在他不需要任何外在的原因，相反的，惟有他自己的本性才是他以可能的方式或必然的方式存在的充分原因。但是“以可能的方式”是错误的;因为这样一来(根据公理十已经证明的道理)，根据他曾经存在的事实推不出他以后也将存在的结论(与假设相违)。因此他必然存在，换言之，他的本性包含必然的存在。此证。

命题七的证明。 如果我有力量保存自己，则我的本性就会是这样的：我会包含必然的存在(据补则二)，因此我的本性会包含(据补则一绎理)一切圆满性。但我这个能思想的存在物发现自己有许多不圆满性(比如，我怀疑，我希望，等等)，这就是我所确信的那些不圆满性(据命题四附释)，所以我没有任何力量保存自己。我也不能说我因此就失去了那些圆满性，也不能说我现在希望放弃那些圆满性，因为这显然违反补则一，也违反我心中清楚地发现的东西(据公理五)。

其次，当我存在时我之所以能够存在，或只因为我有力量保存自己，或只因为别一个具有此种力量的事物保存我(据公理十和公理十一)。然而我存在(据命题四附释)，并且正如曾经证明过的一

样，我始终没有力量自己保存自己，故另有一物保存我。但是这物不能没有力量保存自己（根据和我刚才证明我所以不能自己保存自己的那个原因相同的原因）；所以，这物有力量保存自己，换言之（据补则二），它的本性包含必然的存在，也就是说（据补则一绎理），它包含一切我清楚看见是属于最完善的存在物的圆满性。故最圆满的存在物即神存在。此证。

绎理。 神可以创造我们所清楚而且明晰地设想的一切东西，正象我们设想它们一样。

证明。 此皆据前命题推来，其理甚明。那里曾经证明：神存在，因为应当存在某种主体，它包含我们对之具有观念的一切圆满性。然而我们具有如此伟大力量的观念，以致只有这种拥有此力量的主体才可以把天、地和其他一切我认为可能的东西创造出来。因此，关于神的这一切，包括神的存在在内，都得到了证明。

命 题 八

心灵和身体实际上是有区别的。

证明。 我们清楚地设想的事物可能是神按我们所设想的式样创造的（据前绎理）。而且我们可以清楚地设想心灵这种能思想的实体（据界说六）没有形体，这就是说（据界说七），没有任何广延的实体（据命题三与命题四）。反之亦然：我们可以清楚地设想没有心灵的身体（这是每个人都容易承认的）。因此，至少由于神的力量，没有身体心灵可以存在，没有心灵身体也可以存在。

能够各自独立存在的实体，实际上是有区别的（据界说十）；而心灵和身体是可以各自独立存在的两种实体（据界说五、六、七）；故心灵和身体实际上是有区别的。[①]

---

① 此命题来自笛卡尔《形而上学沉思》“附录”命题四。——译者注

参看笛卡尔的«对第二类反驳的答复»末尾第四个假设和他在«哲学原理»第一章第二十二至二十九节中的说明，因此我认为这里不需要再作论述。

命 题 九

神是全知的(summe intelligens)。

证明。 假如否认此说，则神或者什么都不知道，或者它并不知道一切，而只知道某些事。但是只有有限的和不圆满的理智才仅知其一而不知其余，说神具有这种理智是荒谬的（据界说八）。如果神什么都不知道，则这或者说明神缺乏知识，正如某些什么都不知道的人一样，但是在这种情况下就包含有一种不圆满性，这在神是不可能有的(据界说八)；这或者说明，和神的圆满性相反，神只知道某些事。但是，如果这样完全否定神有认识的能力，则它就不能创造任何理智(据公理八)。然而，既然我们可以清楚而且明晰地设想理智，则神当是理智的原因(据命题七绎理)。因此，对某物的认识决不能违反神的圆满性，故神是全知的。此证。

附释。 虽然应当承认，神是没有形体的，象命题十六中已经证明的，但是，不能把这一点理解为似乎广延的全部圆满性应该和神绝缘；更正确地说，只有在广延的本性和性状包含着不圆满性的时候，这才是必然的。这一点也适用于对神的认识，这是所有希望提高到全体哲学家水平的人都承认的，我在«附录»第二篇第七章中将详加阐述。

命 题 十

神所具有的一切圆满性都来自神。

证明。 假如不承认此说，则神就有一种圆满性不是来源于

神；这样一来，此圆满性或者由于自身为神所有，或者由于不同于神的某物为神所有。如果由于自身为神所有，则这圆满性必然存在，或者至少是可能存在(据命题七补则二)，这样一来，它就是(据同命题补则一绎理)某种十分圆满的东西，所以(据界说八)它便是神自身。因此，如果说神有某种来源于自身的东西，那就无异于说，它的产生是由于神。此证。反过来，如果这圆满性来自不同于神的某物，则不能把神设想为本身就是最圆满的，因为这违反界说八。故神所具有的一切圆满性都来自神。此证。

命题十一

不存在许多神。

证明。 假如谁要否认此说，试设想一下：存在许多神如A和B是否可能。这样一来(据命题九)，A和B都必然是全知的。换言之，A知道一切，因此它知道自己和B。反过来，B也知道自己和A。但是，既然A和B(据命题五)必然存在，则B本身就是在A中的B的观念的真理和必然性的原因；反过来，A本身也就是在B中的A的观念的真理和必然性的原因。因此，A就有一种圆满性并非来自它本身，B也有一种圆满性不是来自它本身，因此两者(据前命题)都不会是神。故不存在许多神。此证。

应当指出，根据事物本身包含必然的存在，象神本身包含必然存在一样，必然推出：此物是唯一的。只要仔细思索一下，谁都会明白地懂得这层道理；我在这里也证明了这一点，不过自然不是用大家都能懂得的方式来证明本命题的。

命题十二

凡存在之物仅由于神的力量才得以保存。

证明。 如果谁要否认此说，试假设某物自己保存自己；那时（据命题七补则二）此物的本性就包含必然的存在，因此（据命题七补则一绎理）它应当是神；这样就会有许多神，这是不通的（据命题十一）。因之，凡存在之物都是仅由于神的力量保存的。此证。①

绎理一。 神是万物的创造者。

证明。 神保存万物（据命题十二），这就是说（据公理十）神创造了一切存在的东西，而且不断地重新创造它。②

绎理二。 事物本身没有一种本质能够成为神的知识的原因；反之，在事物的本质方面神也是事物的原因。

证明。 既然神没有一种圆满性不是来源于自己（据命题十），则事物本身就不能有一种本质能够成为神的知识的原因。既然神不是根据他物产生一切，而是完全〔根据它自己的意志〕③直接创造一切（据命题十二及绎理），并且，创造活动除了致动因（efficientem causam）之外不允许有其他原因（因为我是如此界说创造的），这个致动因就是神，那么，正确的结论应该是：事物在它们被创造以前根本不存在，故神是事物本质的原因。此证。

本绎理是显然的，因为神是万物的原因和创造者（据绎理一），而原因本身应当包含结果的一切圆满性（据公理八），这是人人都容易看到的。

绎理三。 由此可以明白推出：神没有感觉，而且也没有知觉；因为神的理智不为任何外物所决定；而是一切都来自神本身。

绎理四。 就因果关系说，神先于事物的本质和存在，这是据本命题绎理一和绎理二推来，其理甚明。

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第二十一节。——译者注

② 参看上书第一章第二十四节。——译者注

③ 据1905年英译本增补。——译者注

命题十三

神是十分公正的，决不可能是骗子。

证明。 不能说神有任何东西（据界说八）包含不圆满性。而任何欺骗（这是自明的①）或者任何欺骗的意图都只是来自恶念或恐惧。恐惧是力量很小的结果，恶念是没有德性的结果。故不能说神这个最强大最善良的存在物会骗人或有欺骗的意图；相反，应该认为神是最公正的，它绝对不是骗子。此证。参看笛卡尔的《对第二类反驳的答复》第四点。②

命题十四

凡是清楚而且明晰地知觉到的东西都是真的。

证明。 我们有分辨真伪的能力（任何人都可以在自身中发现它，这是根据前文所证明的一切原理推来，其理甚明），这种能力是神创造的，也是神经常保存的（据命题十二及绎理），即（据命题十三）是最公正的和绝对不会欺骗的存在物所创造的和经常保存的。神并未给我们一种能力（这是每个人都可以在心中看出来的）可以拒绝和否认我们清楚而且明晰地知觉到的东西；因此，如果我们在这里犯了错误，那么我们在任何情况下也可以被神欺骗，这样神就会是骗子，这（据命题十三）是荒谬的。故凡是我们清楚而且

① 我没有把此公理放到其他公理中去，因为没有这种必要。因为只有证明本命题时，我才需要它。也因为我还不知道神存在时，我只愿意承认我能根据“我存在”这一根本命题推出的命题才是真的，这一点我在命题四的附释中曾经提到过。因此，我也没有把恐惧和恶念的界说放进前文里的那些界说中去，因为谁都知道恐惧和恶念的界说，我只有在本命题中才需要它们。——著者注

② 此命题的内容出现在笛卡尔《哲学原理》第一章第二十九节和《形而上学沉思》第三篇。——译者注

明晰地知觉到的东西都是真的。此证。[1]

附释。 因此，那些我们对其有清楚而且明晰的知觉必然会承认的东西，它们就必然是真的。因为我们有能力不承认暗昧的东西或可疑的东西，换言之，我们有能力不承认那种不能从最可靠的原则中推出的东西(这是每个人在自身中都可以看到的)。由此显然可知：如果我们坚决不承认我们尚未清楚而且明晰地知觉到的任何东西是真的，或者不承认并非从清楚而确定的原则中推出的任何东西是真的，则我们就可以永远谨慎从事，而不致有错，也绝不会受骗(这还可以从下文更清楚地看出来)。[3]

命题十五

错误不是某种肯定的东西。

证明。 如果错误是某种肯定的东西，则其原因就是神，并且应当经常为神所创造(据命题十二)。但这是荒谬的(据命题十三)。故错误不是任何肯定的东西。此证。[3]

附释。 因为错误在人心中不是某种肯定的东西，它只是一种未能正确使用自由的行为(据命题十四附释)；所以，只有如我们说没有太阳是黑暗的原因，或如我们认为神创造一个和别的儿童一样的儿童却不使他有视觉是这儿童盲目的原因一样，我们才能说，神是错误的原因，因为神给予我们的理智只延伸到不多的事物。为了清楚地理解这一点，为了理解错误怎样从简单地滥用我们的意志中产生，最后，为了理解我们怎样能够防止错误，我们要

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第三十节。——译者注

② 此附释来自笛卡尔《哲学原理》第一章第三十二、三十三节和《形而上学沉思》第四篇。——译者注

③ 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第三十五——三十七节和《形而上学沉思》第四篇。——译者注

回忆起各种思想样式，即回忆起一切知觉样式（如感觉、想象和纯粹的知识）和意志（如欲望、厌恶、肯定、否定和怀疑）；因为所有这些样式都可以归结为这两大类。①

这里应当指出：（一）当心灵清楚而且明晰地知觉某种东西，并且承认这种东西的时候，它是不会犯错误的（据命题十四）；当心灵仅仅设想某种东西，但不承认这东西的时候，它也不会犯错误。因为如果我设想一匹有翼的马，但我不承认这匹马可以存在，并且还怀疑它的存在，在这种情况下，这个表象便不包含任何错误。因为承认无非是意志的一种规定，由此可知，错误的原因仅在于怎样使用意志。②

为了更明白地说明这个道理，应当指出，（二）我们不仅有权承认我们清楚而且明晰地知觉到的东西，并且有权承认我们用其他某种方式所设想的东西，因为我们的意志不受任何限制。每个人只要想一想，如果神愿意给予我们无限的理解力，那它就不会使我们拥有比我们现在承认一切被理解到的东西更大的承认力，他就可以清楚地懂得这层道理。何况我们现在拥有的力量足可以承认无限多的事物。的确，我们知道，我们承认的许多东西并非根据一定的公理推来。由此可以明白，假如理智能象意志的力量一样延伸到很远的地方，或者意志的力量不会延伸得比理智更远，最后，或者我们可以把意志的力量控制在理智的范围内，那么，我们在任何时候都不会犯错误（据命题十四）。

但是我们无法实现前面两个要求，因为要实现这两个要求，意志就不能是无限的，而被创造的理智必须是无限的。因此，就只有研究第三个条件，即我们是否有力量把我们的意志控制在我们理

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第四十七节。——译者注

② 参看上书第一章第三十五节和《形而上学沉思》第四篇。——译者注

智的范围内。然而我们的意志在规定自己时是自由的，所以我们能够把承认力控制在我们的理智范围内，从而预防自己不致犯错误。由此十分明显，永远保持不犯错误仅仅取决于我们对意志的利用。在«哲学原理»第一章第三十九节和«形而上学沉思»第四篇中，以及我本人在«附录»的最后一章中，对于我们意志的自由都有详细的论证。如果我们应当承认清楚而且明晰地知觉到的东西，那么这种必要的承认并不取决于我们意志的软弱，而只取决于我们意志的自由和圆满性。因为承认在我们心中的确是一种圆满性(这是自明的)，而意志绝不会比它充分自决时更为圆满更为自由。因为只有在心灵清楚而且明晰地理解某种东西的时候，意志才能充分自决，于是心灵必然会立即使自己具有这种圆满性(据公理五)。因此我们完全不要认为自己是不自由的，因为在领悟真理时我们决不会无动于衷。反之，我们越是无动于衷我们就越不自由，这倒是确实的。

现在还需要说明一个问题：为什么错误就人来说无非只是缺乏，而对神来说则是否定。[①] 如果预先考虑到以下一点，这个问题是容易理解的：除了清楚认识到的东西以外，我们还知觉到其他许多东西，这时，和我们尚未知觉到这些东西相比，我们是更加圆满的。推出这观点的根据显然是：如果我们根本不能清楚而且明晰地知觉任何东西，而只能模糊地知觉它们，那么我们便不会比这模糊的知觉事物具有更多的圆满性，也没有其他任何东西是我们的本性所希求的。其次，甚至承认某种模糊的东西，作为一种活动而言，也是一种圆满性。这是谁都明白的道理，如果他象前面所说的那样假定清楚而且明晰的知觉是违反人的本性。这样一来，非常明

① 参看笛卡尔«哲学原理»第一章第三十一节。——译者注

显：对人来说，即使承认模糊的东西，从而锻炼自己的自由，也比永远无动于衷要强得多，即比（正如我们刚才所证明的一样）永远处在自由的低级阶段要强得多。如果从有利于和有善于人类生活着想，这原是理所当然的，每个人的日常经验都充分地说明这个道理。

因此，既然我们思想的所有个别种类就它们本身而言都是圆满的，则它们不能包含那种构成错误的形式[①]的东西。如果我们注意一下各种不同的欲望，则可以看到一些欲望会比另一些欲望更圆满，因为这些欲望不会使意志变得更加无动于衷，而是变得更加自由。于是很明显，当我们承认模糊地设想到的东西时，我们就削弱了我们的心灵分辨真理和错误的能力，因此我们更不能具备高度的自由。所以，承认模糊的东西，就它们是某种肯定的东西而言，还不包含不圆满性或错误的形式；只有当我们自己丧失了自由这个属于我们的本性并为我们所控制的最好的东西时，承认才是不圆满性。由此可见，错误的一切不圆满性只在于缺乏这种高度的自由，因此才叫做错误。其所以是缺乏，因为我们丧失了属于我们本性的圆满性；其所以是错误，因为由于我们的过失我们才不具备这种圆满性，因为我们即使力所能及也没有把意志控制在理智的范围内。如果因此说错误在人来说只是缺乏圆满性，或者缺乏正确使用自由，则可以推知，自由不是人从神那里获得的一种能力，也决不是这些能力的一种活动，因为自由依赖于神。我们也不能说神使我们丧失了它能够给我们的大部分理智，从而我们才能犯错误。因为一切事物的本性，除了神根据自己的意志而给予它的东西之外，决不能对神有所要求；因为在神的意志之前并不存在

① “错误的形式”即错误的本质或概念，亚里士多德用“形式”表示实在的本质。——译者注

什么东西，甚至不能设想这种东西①（我们在《附录》第七章和第八章中将对这一点作比较详细的说明）。因此神不会使我们丧失大部分理智或者丧失比较圆满的理解力，正如神不会使圆丧失其为球的性状，或使圆周丧失其为球体表面的性状一样。

因此，既然对我们的任何一种能力，无论作怎样的考察，都不能说明神具有任何不圆满性，由此可以明白推出，这种构成错误形式的不圆满性在人来说只是一种缺乏，反之，对于作为原因的神来说，它就不能称为缺乏，而只能叫做否定。

命题十六

神是没有形体的。

证明。 物体是运动的直接主体（据界说七），这就是说，如果神是有形体的，则神便可分成各个部分。但是，因为这包含不圆满性，因此对神的这一假定是不通的（据界说八）。

别证。 如果神有形体，则它能分成各个部分（据界说七）。但是这些部分中的每一部分或者能够独自存在，或者不能独自存在；在后一场合下，它就会象神所创造的其余事物一样，因此就会象一切被创造的事物一样，它继续为神的同一力量所创造（据命题十和公理十一），因此象其余一切被创造的事物一样，它便不会属于神的本性，这是不通的（据命题五）。如果每一部分都独自存在，它就应当包含必然的存在（据命题七补则二），因此，每一部分都是十分圆满的存在物（据命题七补则二绎理）。但这也是不通的（据命题十一），故神是没有形体的。此证。

① 参看笛卡尔《形而上学沉思》第四篇。——译者注

命题十七

神是最简单的存在物。

证明。 如果神由各个部分组成，则这些部分(这是每个人都容易同意的)至少就其本性而言应当先于神，这是荒谬的(据命题十二绎理四)；故神是最简单的存在物。此证。

绎理。 由此可以推出：神的理智、意志、或者神的决定和力量仅在思想上才有别于神的本质。

命题十八

神是不变的。

证明。 如果神可变化，则它不仅要一部分一部分地变化，并且会改变自己的整个本质(据命题七①)。但神的本质必然是常存的(据命题五、六和七)，故神是不变的。此证。

命题十九

神是永恒的。

证明。 神是十分圆满的存在物(据界说八)。由此可以推出(据命题五)，它必然存在。如果说神是有限的存在，则神存在的界限必然可以认识，即使不为我们所认识亦为神所认识(据命题九)，因为神是全知的。由此可知，神会认识到它这个最圆满的存在物(据界说八)不存在于这些界限之外，这是荒谬的(据命题五)；因此神不是有限的存在，而是无限的存在，所谓无限的存在就是永恒性的意思(比较我的《附录》第二篇第一章)。故神是永恒的。此证。

---

① 俄译本作："命题十七"。——译者注

命题二十

神永恒地预先决定了一切。①

证明。 既然神是永恒的(据命题十九)，则其理智也是永恒的，因为理智是神的永恒的本质（据命题十七绎理)。而神的理智实质上同神的意志或决定并无区别(据命题十七绎理); 因此凡说神永恒地认识一切事物，那同时也就是说，神永恒地希望或决定一切事物。此证。

绎理。 由此可以推出：神在进行创造时是绝对常存的。

命题二十一

有长宽高广延的实体实际上存在着; 我们则同它的一部分结合在一起。

证明。 我们清楚而且明晰地感知的广延事物不属于神的本性（据命题十)。但是它可以为神所创造（据命题七绎理和命题八)。其次，我们清楚而且明晰地感知到(这是每个人思想时都可以在自身中看到的)，广延事物是我们心中产生痛痒之类的观念的充分原因，即产生无需乎我们的协助也经常使我们激动的感觉的充分原因。如果除了这个广延实体之外，我们还要设想我们的感觉有其他原因，比如神或天使，则我们立即会破坏我们所具有的那种清楚而且明晰的概念。因此，如果② 我们充分注意我们的知觉，并且除了清楚而且明晰地知觉到的东西之外不承认任何事物，那么我们很容易承认广延实体是我们感觉的唯一原因，并因此断定神创造的广延事物是存在的，而绝不会对这一点采取模棱两可的态

① 参看笛卡尔《哲学原理》第一章第四十一节。——译者注

② 参看命题十四证明和命题十五附释。——著者注

度。在这件事上我们决不会弄错(据命题十四及附释); 因此人们正确地断定:有长宽高广延的实体是存在的。这是第一点。[①]

其次,我们可以在我们的各种感觉中发现巨大的差别,这些感觉的产生必是由于广延实体对我们的作用(象前文证明过的),比如当我说,我看到或知觉到树,或如说,我感到渴或痛,等等。我明白地看到,在我认识到我同一部分物质紧密结合,而同其他部分物质则结合得不如此紧密之前,我不能理解何以有这样的差别。既然我清楚而且明晰地理解这层道理,既然我不能设想有任何其他原因,那么(据命题十四及其附释)我同一部分物质相结合就是真的。这是第二点。因此,需要证明的都已证明。

附注。　如果读者在这里不认为自己仅仅是没有形体的能思想的事物,如果它不把自己先前承认身体存在的那一切理由都当作偏见而予以否定,则他理解本证明的努力都是徒劳的。[②]

① 参看笛卡尔《形而上学沉思》"附录"命题四和《形而上学沉思》第六篇。——译者注

② 参看笛卡尔《形而上学沉思》第六篇。——译者注

第 二 篇

公 设

这里只要求每人尽可能仔细地考察一下自己的知觉，以便把清楚的东西和模糊的东西区别开来。

界 说

一、广延(Extensio)。由三向量构成，不过我们所谓广延既不是一种扩展行为，也不是某种不同于量的东西。①

二、所谓实体我们理解为这样的东西：只要有神的帮助它就存在。②

三、原子(Atomus)就其本性说是不可分的物质的一部分。③

四、无定限(indefinitum)即其界限(假定有界限存在)是人的理智无法认识的。

五、虚空(Vacuum)是没有形体的实体的广延。④

六、空间和广延之间只有思想上的区别，实际上并无区别(参看《哲学原理》第二章第十节)。

七、我们在思想上可以分割的东西为可分的，至少有分的可

---

① 此界说来自笛卡尔《哲学原理》第二章第一节。——译者注

② 对"实体"这个界说完全是笛卡尔的观点。斯宾诺莎自己的实体界说见《伦理学》第一部分界说三。——译者注

③ 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十节。——译者注

④ 同上书，第二章第十六节。——译者注

能性。①

八、位移(Motus localis)是一部分物质的移动或一物从紧相邻接的静物的位置移到其他物体的位置。②

笛卡尔用此界说说明位移。为了正确地理解位移,必须指出:

(一)、所谓一部分物质,他理解为作整体移动的一切事物,虽然它本身仍然由许多部分构成;

(二)、为了使这一界说不致发生混乱,他只说到经常运动的事物,即经常移动的事物,以使这界说同引起移动的力量或作用不相混淆,像许多人常常发生的情况一样。一般认为这种力量、作用只是运动所需要的,而不是静止所需要的;但这是错误的。因为不言而喻,使静止物体作一定程度的运动和使该物体重新失去这种程度的运动而趋于静止,需要相等的力。经验也说明这种情况;因为使静水中的船只运动和使运动着的船只静止,需要几乎相等的力。如果一种力不为船只停泊时所排开的水的重力和惯性所抵消的话,这两种力当然是相等的;③

(三)、他是说从毗邻物体的位置向另一些物体的位置移动,而不说从一个位置向另一位置移动。因为位置(正如他自己在第二章第十三节中所说明的)不表示任何实在的东西,而只在我们的思想中存在,因此,对同一物体可以说,它在同一时间内改变而又不改变位置。但又不能说,一物体同时从一毗邻物体的位置移动而又不移动,因为在同一瞬间只有若干特定的物体才能接触同一个运动着的物体;④

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十节。——译者注

② 参看上书第二章第二十五节。——译者注

③ 参看上书第二章第二十六、二十七节。——译者注

④ 参看上书第二章第二十八——三十一节。——译者注

（四）、他不说移动一般是从毗邻物体的邻近位置发生的，而只说移动一般是从被视为静止着的那些毗邻物体的位置发生的。因为要使物A离开静止的物B，需要相等而又相反的两种力，比如搁浅在沼泽和水底砂洲上的船只显然就是这种情形，因为要使船移动必须对水底和船只施同样的力。因此必须用来推动物体的力就消耗在运动物体和静止物体上。但移动是相互的；因为当船离开砂洲时，砂洲也离开船。由此可见，如果我们想使两个互相离开的物体向相反的方向作相等的运动，则为了使两物体都具有相同的活动，我们便得给予被大家认为是静止的物体（如船只应该离开的砂洲）和运动物体以相等的运动；因为正如我们曾经指出过的，必须有相反而又相等的作用力，并且位移是相互的。但是这和通常的表达方式大有出入。即使把另一些物体所离开的物体看作静止的，并作这样的说明，我们也永远要记住，运动物体中所存在的一切（因之才称其为"运动物"）也包含在静止物体中；①





（五）、最后，根据界说也可以明白推知：每一物体只有一种运动是它固有的，因为它只能离开最邻近的和静止的那些物体，如果运动物体是具有另一种运动的其他物体的组成部分，则可以明白地看出，它也能参加其他无数的运动。但是，既然不容易同时认识这样多的运动，并且，所有这些运动甚至是不能认识的，那么，只考察每一物体所固有的一种运动也就足够了（参看《哲学原理》第二章第三十一节）。

九、所谓运动物体环（Circulum corporum mortorum），仅指最后一物在他物推动下与最初

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十九、三十节。——译者注

运动着的物体紧相邻接，虽然全部物体由于这一运动的推动而经过的路线是曲折的①。

公 理

一、虚无没有性状。②

二、从一物取消它而不破坏此物之完整性者，则非此物的本质；反之，凡取消它事物即不存在的，则为此物的本质。③

三、关于硬度，感觉没有告诉我们任何其它东西；除了坚硬物体的各部分抵抗我们的手的运动之外，我们对于硬度就没有其他任何清楚而且明晰的表象。④

四、物体互相接近或互相离开时，并不会因此就占住更大或更小的空间。⑤

五、物质的一部分不会由于柔韧或抵抗而失去物体的本性。⑥

六、没有广延就不能设想运动、静止、形式等等。⑦

七、除了用感觉可以把握的性状之外，物体只有广延及其状态，正如在《哲学原理》第一章所推断的一样。⑧

八、同一空间或广延不能此一时比彼一时大。

九、任何广延都是可分的，至少在思想上可分。⑨

---

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十三节。——译者注
② 参看上书第二章第十六节。——译者注
③ 参看上书第二章第四、十一节。——译者注
④ 参看上书第二章第四节。——译者注
⑤ 参看上书第二章第六节。——译者注
⑥ 参看上书第二章第四节。——译者注
⑦ 参看上书第二章第二十三、二十四节。——译者注
⑧ 参看上书第一章第四节。——译者注
⑨ 参看上书第二章第二十节。——译者注

任何人只要研究过数学的基本原理，就不会怀疑这公理是真理。例如，在圆及其切线之间的空间就可以用无限多越来越大的圆来划分。对于双曲线的渐近线来说，也显然如此。

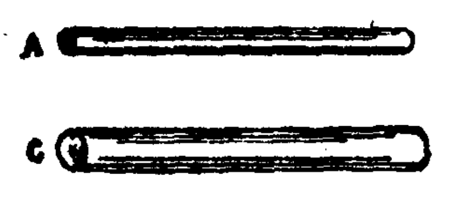
十、谁也无法设想广延或空间的界限；如果他不设想在这些界限之外存在着与前一空间紧相邻接的另一空间的话。①

十一、如果物质是异类的，而一类物质并不直接同另一类物质接触，则每一类物质都必然包括在界限之内，在此界限之外就没有物质。

十二、最小的物体很容易避开我们的手的运动。

十三、一个空间不会侵入另一空间，它也不会在此一时比彼一时大。

十四、如果水道A的长度与水道C的长度相等，C比A宽一倍，流体通过水道A比同一流体通过水道C快一倍，则在相等的时间内通过水道A和水道C的物质量相等；如果通过A和C的物质量相等，则此物质在A中的流动应比在C中快一倍。



十五、两物都与第三物相等，则此两物彼此相等；两物均比第三物大一倍，则此两物彼此相等。

十六、如果物质以不同的方式运动，则它至少具有许多实际上(actu)可分离的部分，这些部分之数目跟同一时间从物质中观察到的不同速度的数目相等。

十七、两点之间以直线为最短。

十八、如果物A从C向B运动



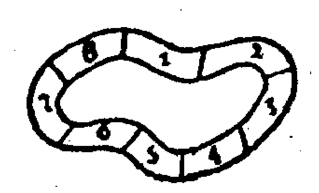
① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十一节。——译者注

时为反力射回，则此物将按同一路线向C运动。

十九、如果两物相撞，则此两物或者至少其中一物应当发生一定的变化。

二十、一物之变化由较大的力量产生。

二十一、如果物1朝物2运动，并推动物2，于是物8因此力的推动而向物1运动，则物1、物2、物3等不可能处在一条直线上，而应当同物8一起形成一个完整的环形。参看本篇界说九。



补 则 一

凡有广延或空间的地方即必有实体。

证明。 广延或空间不能是纯粹的无(据本篇公理一)，所以它是必然属于事物的一种属性，但此物不可能是神(据第一篇命题十六)。故广延或空间只能属于需要神的帮助才能存在的事物(据第一篇命题二)，换言之，广延或空间只能属于实体(据本篇界说二)。此证。①

补 则 二

我们可以清楚而且明晰地设想稀化和凝结，不过我们不承认物体在稀化状态下比凝结状态占有更大的空间。

证明。 的确，可以清楚而且明晰地设想稀化和凝结，这是因为一物体的各部分互相离开或者彼此接近。因此它们（据本篇公理四)不会占住更大或更小的空间。因为当物体(如海绵）的各部分互相接近时，它们就压挤充满其空隙的物体，结果物体变得更紧密了，但它的各部分并不因此占据较前更小的空间（据本篇公理

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第七、八节。——译者注

四)。如果后来它们又互相离开了，空隙中又充满了其他的物体，则复产生稀化，不过各部分并不占据更大的空间。我们通过感官在海绵的实例里清晰地知觉到的东西，我们的理智在一切物体上都可以设想到，虽然人的感官并不能知觉到各部分间的空隙。故我们可以清楚而且明晰地设想稀化和凝结，不过我们不承认物体在稀化状态下比凝结状态占有更大的空间。此证。[①]

为了使理性对空间、稀化等不产生错误的表象，并便于理解下面的阐述，预先作这番说明看来是必要的。

命 题 一

即使取消物体的硬度、重量和其他可以感觉的性状，物体的本性也不会遭到破坏。

证明。 关于硬度，比如石头的硬度，感觉没有告诉我们什么东西。除了坚硬物体的各部分抵抗我们的手的运动之外，我们对于石头的硬度并没有任何清楚而且明晰的概念（据本篇公理三）；因此，硬度不是什么其他的东西（据第一篇命题十四）。如果将这种物体捣碎成最小的微粒，则它的各部分就很容易承受[我们手的运动][②]（据本篇公理十二），但仍然不失去物体的本性（据本篇公理五）。此证。

重量和其他感觉性状的证明同此。

命 题 二

物体或物质的本性只在于广延。

证明。 物体的本性并不因为取消了它的感觉性状就不存在

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第五、六、七节。——译者注

② 译者加。

(据本篇命题一); 所以感觉性状不是物体的本质(据公理二)。于是只剩下广延及其状态(据本篇公理七)。因此如果把它们也去掉了,那么就再没有什么东西属于物体的本性了,从而物体也就根本不存在了; 故物体的本性(据本篇公理二)只在于它的广延。此证。①

绎理。 空间和物体实际上没有区别。

证明。 物体与广延实际上没有区别(据本篇前命题);同样空间和广延实际上也没有区别(据本篇界说六),因此空间和物体(据本篇公理十五)实际上也没有区别。此证。②

附释。 虽然我们也说③,神无所不在,但我们并不假定神有广延,即(据本篇命题二)有形体;因为普遍存在(esse ubique)只同神用以保存万物的力量和助力相关联。因此神的普遍存在很少同广延或物体相关联,正如它很少同天使和人的灵魂相关联一样。如果我们说神的力量无所不在,则神的本质并不会因此而不存在,因为神的力量之所在即神的本质之所在(据第一篇命题十七绎理)。相反,不存在的只应当是形体性,这就是说,神无所不在不是由于形体的力量,而只是由于神的力量和本质,因为这力量和本质将广延和有思想的事物同予保存(据第一篇命题十七); 如果神的力量即神的本质有形体,则它实际上就不能保存广延和有思想的事物。

命 题 三

虚空本身是一个矛盾的概念。

---

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四节。——译者注

② 参看上书第二章第十节。——译者注

③ 关于这点,详见《附录》第二篇第三章和第四章。——著者注

证明。 所谓虚空，是指没有形体的实体的广延(据本篇界说五)，即指(据本篇命题二)没有形体的形体，这是荒谬的。

要彻底廓清和排除错误的虚空观念，请读《哲学原理》第二章第十七和十八节。那里着重说明了，物体之间如不存在任何东西，则必互相毗邻，还说明了，无是没有性状的。①

命题四

物体的同一部分不会此一时比彼一时占据更大的空间；反之，同一空间也不会在此一时比彼一时包含更多的物体。

证明。 空间和物体实际上没有区别（据本篇命题二绎理）。因此，当我们说空间不会此一时比彼一时更大(据本篇公理十三)时，这就等于说物体不能此一时比彼一时更大，即是说物体不可能在此一时比彼一时占据更大的空间；这是第一点。其次，既然物体和空间实际上没有区别，由此可以推出：当我们说同一物体不能此一时比彼一时占据更大的空间时，这就等于说，同一空间不能在此一时比彼一时包含更多的物体。此证。

绎理。 占据相等空间的物体，如黄金或空气，包含着等量的物质或等量的有形实体。

证明。 有形实体不在于坚硬，如黄金，不在于柔韧，如空气，也不在于其他可以感觉的性质(据第二篇命题一)，而只在于广延(据第二篇命题二)。但是既然(根据假设）黄金所占的空间或(据本篇界说六)广延和空气所占的空间或广延相等，则黄金或空气就包括同样多的有形实体。此证。

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第十六——十八节。——译者注

命 题 五

原子不存在。

证明。 原子是按其本性不可分的物质的一部分(据本篇界说三)。但是,既然物体的本性在于广延(据第二篇命题二),而广延无论多么小按其本性都是可分的(据本篇公理九和界说七),则物质的任何最小部分本性上都是可分的,这就是说,原子不存在,或者说,本性上不可分的物质的任何部分都不存在。此证。①

附释。 原子是否存在始终是一个困难而且混乱的问题。有人说原子存在,因为一种无限性不能大于另一种无限性,如果有两个物体,一个体积比另一个体积大一倍,如 A 和 2A,它们都是无限可分的,则它们实际上也能被神(神是直觉到它们的无限部分的)的力量分为无限多的部分。但是,假若如上所说,一种无限性不能大于另一种无限性,则体积 A 就等于 2A,这是荒谬的。其次,有人提出问题说:无限数目的一半还是不是无限,它是偶数还是奇数,诸如此类。笛卡尔对所有这些问题都答复说:我们不能因为某些其他超出了我们的理智和理解范围,因而根本不能正确设想的东西而否定我们的理智所能理解的东西,和可以清楚而且明晰地设想的东西。无限性及其性状是超出了本性上是有限的人的理智,因此,仅仅为了我们不能理解无限性而否定或怀疑在空间方面我们可以清楚而且明晰地设想的东西,那是荒唐的。所以,凡是我们看不出其中有任何界限的东西,如世界的广延,物质各部分的可分性等,笛卡尔皆称之为无定限的。(关于这点,请看《哲学原理》第一章第二十六节。)②

---

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十节。——译者注

② 参看上书第二章第三十节。——译者注

命 题 六

物质在广延上没有界限，天地间的物质是同一的。

第一点的证明。 如果不设想在这些界限之外立即有紧相邻接的空间(据本篇公理十)，即(据本篇界说六)广延或物质，则无法设想广延有任何界限，如此无穷推递下去，则(据第二篇命题二)不能设想物质有任何界限，故物质没有界限。这是第一点。

第二点的证明。 物质的本质在于广延(据第二篇命题二)，而且是没有界限的(据本证明的第一点)，也就是说(据本篇界说四)人的理智不能把它设想为有界限的。因此，物质不是多种多样的(据本篇公理十一)，而是到处同一的。这是第二点。①

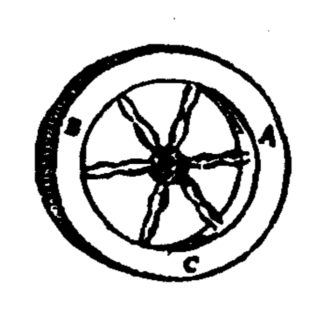
附释。 至此我们讨论了广延的本性或本质。正如我们所设想的，广延是神创造的，它存在着，这在第一篇最后一条命题中已经证明了，而据第一篇命题十二，可以推出，这广延是为创造它的那同一种力量所保存。其次，在第一篇最后一条命题中我们曾经证明：我们这个能思想的东西是同物质的一部分结合着的，并且借助于此部分物质我们知道物质里一切变动皆是实在的。关于这些变动，我们通过对物质的直观，知道是可能的：如可分性、位移或物质的一部分从一个位置向另一位置的移动，这是可以清楚而且明晰地知觉到的，因为我们看见，在已经离开的物体的位置上出现了物质的其他部分。我们可以设想，物质的这种分割和这种运动有无限多不同的方式，因此我们也可以设想有无限多种变动的物质。我认为，它们都是我们可以清楚而且明晰地设想到的，只要我们把它们看作是广延的各种样式，而不是看作实际上不同于广延的事

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十一、二十二节。——译者注

物，这在《哲学原理》第一篇中有详细的说明。的确，哲学家们还虚构了其他许多种类的运动，但是我们能够承认的只是我们可以清楚而且明晰地设想的位置的移动，因为我们清楚而且明晰地知道，广延只有这种位置的移动，而其他任何一种运动都是我们无法想象的。

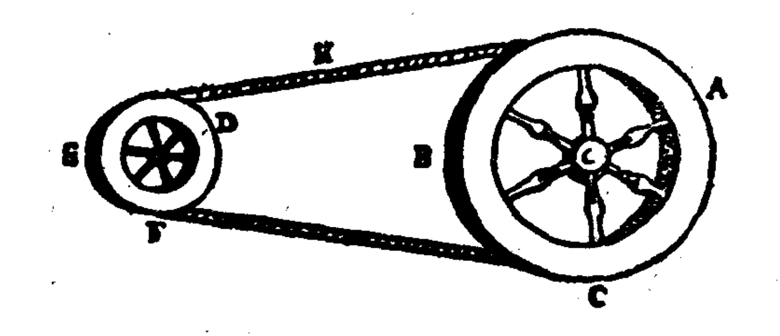
的确，据说芝诺曾用各种各样的论据否定了位移。犬儒学者第欧根尼则用其特有的方式驳斥芝诺的观点，他在芝诺曾经讲授这种观点的学园中走来走去，从而使他的学生们感到惶惑。这时一个学生拦住他，不让他走路，第欧根尼责备这位干涉者说："你怎么敢这样反驳你的老师的论据呢？"但是，为了避免任何一位受芝诺论证欺骗的人认为感觉告诉我们的东西，如运动，是违反理智的，心灵可以在一些事物上受骗，虽然对这些事物心灵通过理智帮助可以清楚而且明晰认识的。我将在这里引用一下芝诺的主要论据，并且指明，他们的根据只是一些错误的偏见，其原因乃在于这位哲学家没有正确的物质概念。

第一，据说他曾断定，如果存在位移，则物体作极迅速的圆运动时便和静止没有不同。但结论不成立，所以前提也不成立，其证明如下，即：一物处在静止中，它的一切点将永远停在同一位置上；如果一物以最大速度作圆运动，则它的一切点必停在同一位置上，所以，物体作极迅速的圆运动时和静止时没有不同。据说芝诺是以车轮为例来说明这层道理的。假定这是车轮ABC。如果它以一定的速度围绕圆心旋转，则A点将比慢速旋转时更快地通过B点与C点而旋转一周。比方说，我们假定A点在慢速运动时需要一小时才又回到它的出发点。如果假定运动快一倍，则A点只要半小时就可以达到以前的位置；如果运动快四倍，则一刻钟就可以达到。如果速度无限大，则此时间将缩短为一瞬间。因此，在这种



高速度的条件下，A点在所有的瞬间都处在同一位置，即永远处在同一位置。一点如此，对于此车轮的其余所有的点来说，则显然亦复如此。故此车轮所有的点在此种最大速度下停留在同一位置上。

但是，为了回答这种谬论，必须指出，这种证明不能反对运动本身，说它反对最大速度倒更适合；不过我无意于考察芝诺的证明是否正确，我只想揭露芝诺企图用来否定运动的这一切论据都是建立在偏见的基础上的。芝诺首先假定，可以设想一种速度不能更大的物体运动速度。然后他假定，时间由瞬间构成，正如另一些人假定体积由不可分的点组成一样。但这两种假定都是错误的。因为我们绝对不能设想有一种我们不能设想更快的快速运动。设想这样迅速的运动是我们的理智所不容许的，虽然这种运动只经过很短的距离，在这距离内不能有更快的速度了。对于慢速来说，情况也是这样；绝对不能设想有一种不能更慢的慢速运动。我认为对于作为运动尺度的时间，情况亦复如此；即是说，设想有一种不能更短的时间是我们的理智所不容许的。为了证明所有这些论断，我们试拿芝诺的例子讨论一下。我们同他一起假定，车轮ABC围绕圆心迅速地旋转，使得A点在一切瞬间都处在它的



出发位置A上。但我却认为，我可以明白地设想一种速度比这种速度还大无限倍，因此这时的时距也要小无限倍。因为我们假定，当车轮ABC围绕自己的圆心运动时，它借助于传动带H而使另一

车轮DEF(我规定它小一半)也围绕自己的圆心旋转。但是,既然车轮DEF比车轮ABC小一半,则其旋转速度显然比车轮ABC快一倍,所以,D点在一半的时距内又重返它的出发点。如果使车轮ABC具有DEF的运动,则车轮DEF的运动速度将为车轮ABC原有的速度的四倍;如果又使车轮ABC以此速度运动,则车轮DEF的运动速度将快八倍,如此递进,以至无穷。这是据唯一的物质概念推来,其理极明。因为正如我们已经指出过的,物质的本质在于广延,或者在于永远可分的空间,而无空间即无运动。我们曾经又证明,物质的同一部分不能同时占据两个位置;因为这无异于说(这是很难设想的)物质的同一部分有自己一倍那么大,这可据以上的叙述明显地推出来。因此,如果物质的一部分运动着,则它必在一定的空间中运动,而且不管这空间可以想象怎样小,因之也不管量度空间的时间怎样小,但是,这空间总是可分的,因此这运动的绵延或时间也是可分的,如此类推,以至无穷。此证。

现在再来看所谓芝诺的另一诡辩。如果物体运动着,则或者在它所在的位置上运动,或者在它不在的位置上运动。前一场合不可能,因为如果它在某处,则必在静止中。同时,它也不能在它不在的那个位置上运动。因此它根本不运动。这证明和前证明一模一样;这里也是假定有一种不能设想得更短的微量时间。因为如果我们回答说,物体不在一个位置上运动,而是从它所在的位置向它不在的位置运动,则芝诺会问:它是否在中间的位置上呢?如果我们回答时把他的"在"字作一番区别,即如果他把"在"字理解为"停在",则我们否认物体在某个位置上运动;如果他把"在"理解为"存在",则我们说,只要物体运动,它就必然存在。然而芝诺又要问:物体运动时它在哪里呢?如果他用这个"它在哪里"是想弄清楚物体运动时它占据什么位置,那我们就答复说,它并不占据任

何位置。如果这意思是说“它停在什么位置”，那我们就说，它停在物体运动所通过的空间上他所指示出来的所有那些位置上。如果芝诺还要问，物体是否可能在同一瞬间占据和改变位置，那么在这里我们又要指出新的区别，我们可以回答说，如果他所谓瞬间是指一种不能更短的时间，则他所问的就是一个不可思议的问题，这是我们已经指出过的，所以对于这样的问题，也就用不着答复了。但是，如果他对时间的理解是我在上文中所说明的那种意义，即时间的真正意义，则要指出这样微量的小段时间是决不可能的，因为无论这段时间怎样短，在这段时间中物体都不可能占据和改变位置，这是谁都明白的，只要他加以适当的考虑。由此显然可知，正如我在上文中已经指出过的，芝诺假定有一种不能设想得更短的微量时间，而因此他就不能证明任何东西。

除了这两种证明之外，人们常常谈到另一种证明。我们可以在笛卡尔«书信集»第一卷的倒数第二封信中读到这种证明和对这证明的反驳。

但是我希望我的读者注意，我是用我自己的论据来反驳芝诺的论据的，这就是说，我是通过理性来驳斥芝诺的，而不是像第欧根尼一样借助于感觉。因为感觉给研究者提供的真理只是促使他去探究其原因的自然现象，而不能把理智清楚而且明晰地认识为真的东西设想为假。这是我们的意见，也是我们的方法；我们想利用理智所清楚而且明晰地认识到的论据来证明我所讨论的问题，而不管感觉是否同它们有矛盾，因为正如已经说明的，感觉只能决定理智研究这一问题或那一问题，但是它们不能设想理智所清楚而且明晰地认识到的东西是假的。

命　题　七

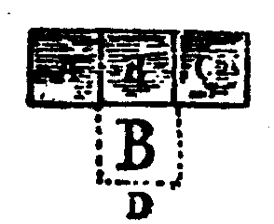
任何一物不能进入他物的位置，如果这他物不同时进入第三物的位置的话。

证明。（参看命题八图）假如谁要否认此说，试设想一下：物A占据与本身相等的物B的位置而物B又不离开自己的位置是否可能。因此，以前只包含物B的空间现在（根据假设）要包含物A和物B，即包含两倍于前的有形实体，但这（据第二篇命题四）是荒谬的。故任何一物不能进入他物的位置，如果这他物不同时进入第三物的位置的话。此证。

命　题　八

如果一物进入他物的位置，则此物留下来的位置同时为和它紧相邻接的第三物占据。

证明。　如果物B向D运动，则物A和物C或者同时互相接近，并且互相接触，或者并不接近和碰触。如果是第一种情况，则因此我们的命题就是正确的。如果它们不互相接近，而物B留下来的全部空间仍在物A和物C之间，则（据第二篇命题二绎理和命题四绎理）它们之间就有一个等于B的物体。但此物（根据假定）并非B，则必另有一物在同一瞬间占据它的位置。因为这是在同一瞬间发生的，故此物只能是与物B毗邻的物体；在第二篇命题六的附释中我们曾经证明，从一个位置向另一位置运动，如果没有一小段时间，即使是不能设想得更短的时间，这样的运动也是不存在的。由此可以推出，物B占据的位置不能在同一时刻又为他物所占据，因为他物在占据此位置以前应当通过某一空间。故只

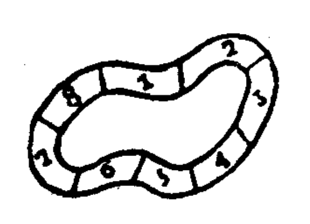


有与物B紧相邻接的物体才能同时占据物B的位置。此证。

附释。 既然物质的各部分实际上互相有区别（据《哲学原理》第一章第六十一节），则一部分物质能够没有另一部分物质而存在（据第一篇命题七绎理），它们并不互相依赖。因此，所有关于引力和斥力的虚构都应该当作错误的东西加以摈弃。其次，任何结果的原因都应当是某种肯定的东西（据第一篇公理八），因此绝不能说物体的运动只是为了不产生虚空，而应该说物体的运动是由于另一物体的推动。

绎理。 在每一运动中，同时运动的物体形成一个完整的环。

证明。 当物1占据物2的位置时，物2应当进入另一物体比如物3的位置，等等（据第二篇命题七）。其次，在物1占据物2的位置那一瞬间，物1留下来的位置应当为另一物体（据第二篇命题八）比如物8或与物1紧相邻接的其他物体所占据。但是，既然这种情况只能由于另一物体（这里假定为物1）的推动才能发生（据前命题附释），则这些共同运动的物体不能存在于一条直线上（据本篇公理二十一），而是形成（据本篇界说九）一个完整的环。此证。①



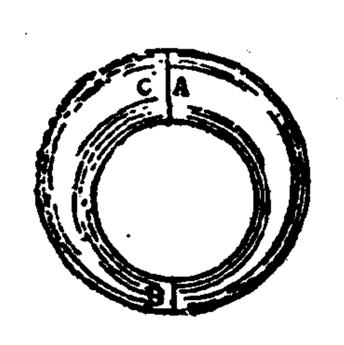
命 题 九

如果圆形水道ABC盛满着水，A处水道比B处宽三倍，则当A处的水（或其他液体）流向B处时，B处水的流动当快三倍。

证明。 当A处所有的水流向B处时，则与A处毗邻的C处的同样多的水，应当同时占据A的位置（据第二篇命题八），而B处

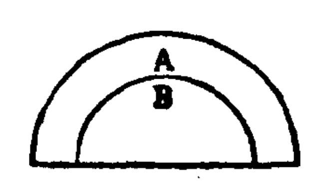
① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十三节。——译者注

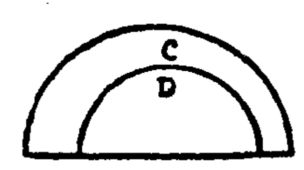
的同样多的水应当占据 C 的位置(据同命题),故 B 处水的流动应当快三倍(据本篇公理十四)。此证。



凡是这里就圆形水道所说的话,同样适用于同时流动的物体应当通过的一切不相等的空间;其证明也同此。①

补则。 设有 A、B 两半圆皆以同一点为圆心,则此两圆周之间的空间到处皆相等。设有 C、D 两半圆各以不同的一点为圆心,则此两圆周之间的空间到处都不等。





证明。 据圆的界说本身推出,其理甚明。

命 题 十

液体流过水道 A B C(参看命题九图),可以有无限多的不同速度。

证明。 A 和 B 之间的空间到处都不相等(据上条补则);因此液体流过水道 ABC 的速度(据第二篇命题九)到处都不相等。既然在 A 和 B 之间可以在思想上设想无限多的越来越小的空间(据第二篇命题五),则很明显,无限多的不相等的空间到处存在着,故速度有无限多种(据第二篇命题九)。此证。

命 题 十 一

在流经水道 A B C 的物质中(参看命题九图),存在着分成无

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十三节。——译者注

限多的微粒。

证明。 一物质流经水道 ABC 时，具有无限多的速度(据第二篇命题十)，故(据本篇公理十六)此物质具有无限多实际上不同的部分。此证。(参看《哲学原理》第二章第三十四和三十五节。)①

附释。 至此我们讨论了运动的本性。现在我们要研究一下运动的原因，这原因是两方面的，即第一原因或普遍原因和局部原因，第一原因是世界上发生的一切运动的原因，局部原因则是物质的个别部分获得它们原来没有的运动的原因。既然(据第一篇命题十四和命题十七附释)我们只能承认清楚而且明晰地知觉到的东西是真的，则显然只能认为神是普遍原因，因为除了神(作为物质的创造者)以外，我们不能清楚而且明晰地知道其他任何原因。我这里就运动所说的话，对静止也适用。②

命 题 十 二

神是运动的根本原因(causa principalis)。

证明。 参看前命题附释。

命 题 十 三

神凭借其助力仍保存它过去给予物质的同样数量的运动和静止。

证明。 既然神是运动和静止的原因(据第二篇命题十二)，则神就用神创造它们时所用的那种力量保存它们(据第一篇公理

① 命题十、十一均来自笛卡尔《哲学原理》第二章第三十三——三十五节。——译者注

② 此附释来自笛卡尔《哲学原理》第二章第三十六节。——译者注

十)，这就是最初神创造它们时的那种数量(据第一篇命题二十绎理)。此证。

附释一。 虽然神学主张，神的许多作为都是以自己的决定为根据的，以便向人们显示自己的力量，但是凡事如仅取决于神的决定，则亦唯有通过神的启示才能了解，因此在仅以理性所探求的东西为研究对象的哲学中，这种主张是不能成立的，因为哲学不应当与神学混为一谈。

附释二。 虽然运动只是运动着的物质的状态，但是它具有一定的和确定的量；应该怎样理解这点，下文就要说明(参看《哲学原理》第二章第三十六节)。

命 题 十 四

凡物就其为简单的和未分化的事物而言，如果按其自身来考察，则将永远处在同一状态中，这种状态取决于该事物。

本命题在许多人看来，仿佛是一条公理，但是我们要对它加以证明。

证明。 既然一切事物只有借神的助力才能在一定的状态中存在(据第一篇命题十二)，而神在自己的事业中是绝对不变的，则如果不注意任何外部的即特殊的原因，而按事物本身来考察事物，则应当肯定，它将永远处在现今的状态中。此证。[①]

绎理。 物体一旦进入运动，如果不为外因所阻止，则将永远继续运动。

证明。 这可以从前命题明白推来。但是，为了纠正对运动的错误观念，请读笛卡尔《哲学原理》第二章第三十七和三十八节。

---

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十七节。——译者注

命题十五

任何运动着的物体本身都力求按直线运动，而不按曲线运动。

此命题当视为公理，不过我要根据前命题对它加以证明。

证明。 既然运动的原因只在于神(据第二篇命题十二)，则运动本身没有存在的任何力量(据第一篇公理十)，而在每一瞬间都仿佛重新为神所创造(据同一公理中所证明的道理)。因此，当我们仅仅注意运动的本性时，我们决不能说运动具有一种绵延，这种绵延只依赖于运动的本性，并且能够设想得比其他绵延更大。如果说运动物体的本性要求它作曲线运动，那就应当承认运动的本性具有一种绵延，这种绵延比承认运动物体的本性要求此物体按直线继续运动时的绵延更大(据本篇公理十七)。可是，既然(根据已经证明的道理)我们不能说运动的本性具有这种绵延，那就同样不能说运动的本性要求作曲线运动，而只能说运动的本性要求作直线运动。此证。①

附释。 这个证明在许多人看来，也许只是证明运动的本性既要求作曲线运动，又要求作直线运动；这是因为不能指出有任何一根直线比其他的直线或曲线更短，也不能指出有任何一根曲线比其他曲线更少弯曲。但是我认为对这个问题的证明是正确的，因为它是根据一种普遍的本质，即根据线段的本质区别推出被证明的东西，而不是根据某种数量或线段的偶然区别推出被证明的东西。但是，为了通过证明以后，不致使本来很明白的事情变得更加模糊，我请读者注意运动的界说本身，这界说无非是说，运动是物质的一部分从一些物体的邻近位置向另一些物体的邻近位置移

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十九节。——译者注

动,等等。如果我们设想这一移动不是最简单的、即不是沿直线的移动,则我们应当把不包含在运动的界说或本质中,因此也不属于运动本性的某种东西同运动结合起来。

绎理。 从本命题可以推出,凡作曲线运动的物体正是由于某种外因才经常离开此物体本性所要求的运动路线(据第二篇命题十四)。

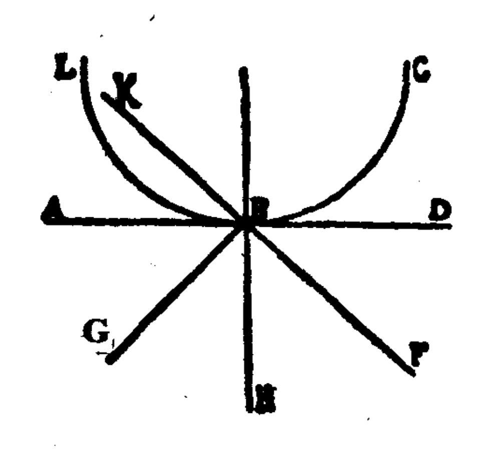
命题十六

凡作圆运动的物体,如投石器中的石子,经常被决定要沿切线方向运动。

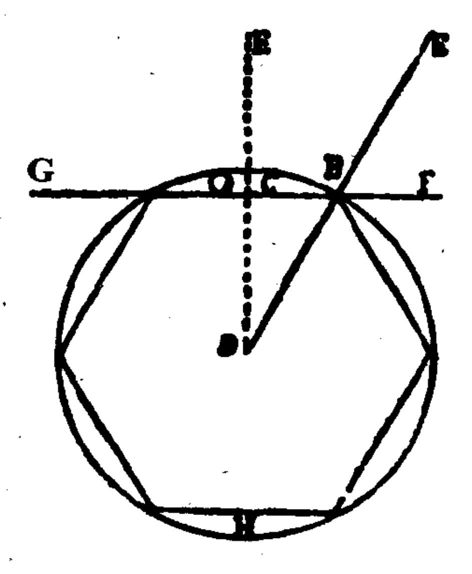
证明。 作圆运动的物体经常为外力阻止而不得沿直线继续运动(据前命题绎理),如果此外力停止,则物体本身立即按直线运动(据本篇命题十五)。其次,我说,作圆运动的物体为外因决定沿切线方向继续运动。假如否认此说,则当假定,例如投石器上的石子在B点上不是被决定要沿切线BD方向继续运动,而是从这一点向圆内或圆外的其他方向继续运动,比如投石器从L部分向B发射时沿BF方向继续运动,又如当投石器从C向B发射时沿相反方向即BG方向继续运动(我假定BG同直径BH组成的角等于∠FBH)。如果假定从L向B作圆运动的投石器上的石子在B点上被决定向F继续运动,那么当投石器从C向B作反向运动时,石子必然要(据本篇公理十八)沿与BF线段相反的方向继续运动,因此它会奔向K,而不是奔向G。这是违反假设的。然而既然[1]除了切线之外,通过B点不能作出一条线使其两个边同BH线形成相等的两角如∠DBH和∠ABH,则只有一条切线才能与同一假

[1] 这据欧几里德《几何原理》第三卷命题十八和十九推出,其理甚明。——著者注

设不相矛盾，而不管投石器怎样运动，从L向B运动还是从C向B运动，故只有切线才能是石子力求沿着它运动的线段。此证。①



别证。我们拿内接于圆ABH的六角形来代替圆②，设物C静止在AB边上，然后设想直线DBE（它的一端固定在圆心D上，另一端是可动的）围绕圆心运动，而且不断地截过AB线。显然，在直线DBE作这种运动而与AB线截成直角的那个瞬间，它就与物C相遇，于是它就推动物C沿FBAG直线朝G的方向运动，即沿无限延长的AB边运动。不过我们这里之所以举六角形来说明，完全是随意的，对于可以设想为内接于圆的任何别的图形来说，也同样是正确的。这就是说，如果物C静止在图形的一条边上，当直线DBE与此边截成直角，这时，它就从此直线那里得到一种推动力，于是物体将为此直线所推动，而沿着这条边继续前进到无限远的地方。因此，如果我们所设想的不是六角形，而是有无数的边的直线图形（即按照阿几米德所规定的圆），那么十分明显，不论直线DBE在什么地方和物体相遇，却永远是在它与此图形的一个边相截成直角的时候相遇。因此，如果此直线不同时使物C朝无限延长的线段方向运动，就决不能与物C相遇。然而，既然任何一条边朝



① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十九节。——译者注

② A在BG线和圆的交点上，拉丁原图遗漏。——译者注

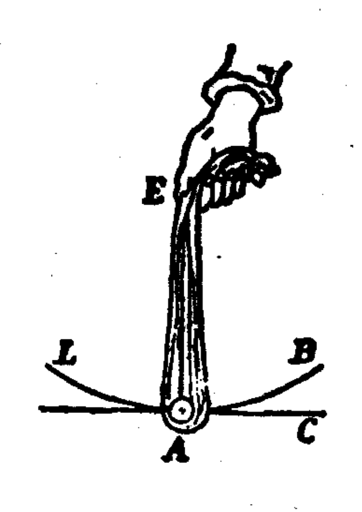
两头延长终究要越出图形之外，则此有无数的边的图形之这条无限延长的边，即圆的这条边，必是切线。如果所设想的不是直线，而是作圆运动的投石器，则此投石器将不断地使石子沿切线方向运动。此证。

应当指出，这两种证明对于任何曲线图形也同样适用。

命题十七

凡作圆运动的物体，都力求脱离绕之而运动的圆心。

证明。 当物体作圆运动时，它为外因所推动。外因一停止，它就沿切线方向继续运动(据前命题)。切线上所有的点，除了切圆的那点之外，都在圆外(据欧几里德《几何原理》第三卷命题十六)，因此距圆更远。故当投石器EA中作圆运动的石子处在A点时，它就力求沿直线运动，此直线上所有的点和圆心E的距离较圆周LAB上所有的点与圆心的距离为大，即此石子力求脱离绕之而运动的圆心。①



命题十八

假设物体比如A向静止物体B运动，而B尽管受到A的推动并未失去静止状态，则物A不会从自己的运动中失去任何东西，而是完全保持它以前所有的那种运动量。

证明。 假如否认此说，则必须承认物A从自己的运动中失去

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第三十九节。——译者注



某种东西却不把所失去的运动给予别的物体如物B。这样一来，自然界原来所有的运动量就会减少，这是荒谬的（据第二篇命题十三）。此证明对于静止的物B来说同样适用。故两物中一物体如果都不把任何东西给予另一物，则物B就会保持自己的全部静止，物A也会保持自己的全部运动。此证。①

命题十九

运动就其自身考察，不同于运动朝某一位置运动的方向，在物体朝相反方向运动或被碰回的时候，物体一刻也不会静止。

证明。 像前命题一样，我们假设物A沿直线向物B运动，并为物B所阻止，而不得继续运动。这时物A（据前命题）保持自己的全部运动，一刻也不会静止。但物A虽然继续运动，却不能保持以前的方向，因为根据假设，它为物B所阻止。因此，物A不会减少自己的运动，而只改变自己的方向，它会朝相反的方向运动（据«光线论»② 第二章所述）。因此（据本篇公理二），方向不属于运动的本质，而与运动的本质有别，同时运动着的物体这样碰撞以后，一刻也不会静止。此证。

绎理。 由此可以推出，任何一种运动都不和另一种运动相矛盾。③

命题二十

如果物A与物B相遇，并且吸引住物B，则物A失去多少运

① 参看笛卡尔«哲学原理»第二章第四十节以后。——译者注

② «光线论»是笛卡尔的一篇科学论文，和«几何学»、«陨星论» 一起附在他的著作«方法谈»之后。——译者注

③ 参看笛卡尔«哲学原理»第二章第四十一节。——译者注

动，物B在这次相遇时从物A处也就得到多少运动。

证明。 假如谁要否认此说，他就必须承认，物B得到的运动大于或小于物A所失去的运动，于是全部问题就在于增加或减少整个自然界的运动量，这（据第二篇命题十三）是荒谬的。由此可见，如果物B不能得到更少或更多的运动，则它只能得到物A失去的那样多的运动。此证。①

命题二十一

如果物A比物B大一倍，两物又以同样的速度运动，则物A的运动比物B的运动大一倍，换言之，物A需要比物B大一倍的力量才能保持与物B相等的速度。

证明。 假设以物B的二倍代替物A，即（根据假设）以分为两个部分的物A代替物A；于是两个物B中的每一个都有力量保持它现在所处的状态（据第二篇命题十四），并且这种力量在两部分中都是一样的（根据假设）。如果这两个B互相联系，则产生一个物A，这物A的力量或质量等于两个B，或者说比一个物B大一倍。此证。

不过，这也可以据简单的运动界说推出。就是说，运动物体越大，则能够和其他物体分离的物质也越多，因此分离也更多，即（据本篇界说八）有更多的运动。参看我们关于运动的界说的第四点意见。

命题二十二

如果物A等于物B，且其运动速度是B的运动速度的两倍，则

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十、四十二节。——译者注

A的力量或运动也是B的两倍(参看命题二十图)。

证明。 假设物B在它开始运动时获得四级速度。如果此物不受任何外力作用,则它将继续自己的运动(据第二篇命题十四),并保持(perseverare)自己的状态。现假设物B在等于最初的推动力的新力的推动下获得新的力量;那时除了第一个四级速度之外,物B又获得并保持着新的四级速度(据同一命题),这就是说,它的运动将快一倍,换言之,它将以等于A的速度运动,同时将具有比以前大一倍的力量,这力量等于A的力量。故A的运动比B的运动大一倍。此证。

应当指出,所谓运动物体的力量,我们这里理解为一种运动量,这种运动量在大小相等的物体中应当随运动速度的加快而增长,因为相等的物体在相等的时间中以这种速度运动,比在运动更慢的场合下更多地与紧相邻接的物体分离,从而(据本篇界说八)具有较大的运动。反之,所谓静止物体的抵抗力,意思就等于静止量。① 由此推出:

绎理一。 物体的运动越慢,则它们越趋近静止,因为它们对所遇到的、运动得更快而且具有比它们自己更小的力量的物体的抵抗更大,而和紧相邻接的物体的分离也更少。

绎理二。 如果物A的运动比物B快一倍,而B比A大一倍,则大物B和小物A具有同样多的运动,故两者的力量相同。

证明。 如果B比A大一倍,而A的运动比B快一倍,其次,如果C比B小一半,而其运动比A慢一半,则(据第二篇命题二十一)B的运动将比C大一倍,而(据第二篇命题二十二)A的运动也比C大一倍,故(据本篇公理十五)A与B有相等的运动,因为两者的

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十三节。——译者注

五 运动都比C大一倍。此证。

绎理三。 由此可以推出，运动不同于速度。因为十分明显，两物体虽然具有相等的速度，其中一物可以具有比另一物大一倍的运动（据第二篇命题二十一）；反过来，速度不等的两物体也可以有相等的运动（据前绎理）。不过，这也可以从简单的运动界说中明显地推出来，因为运动只是物体从一些邻近物体的位置向另一些邻近物体的位置的移动。

但是这里应当指出，这第三条绎理同第一条绎理并无矛盾。因为速度可以有两种意义：一种意义是，一物体在相等的时间内更多地或更少地和紧相邻接的物体分离，因此也就更多地或更少地趋近静止或运动；另一种意义是，物体在相等的时间内通过更长的或更短的距离，故速度与运动有区别。

我本可以在这里再补充几条别的命题，以便更好地说明第二篇命题十四，和说明事物在任何状态下的力量，像这里关于运动所作的说明一样。不过，重读一下《哲学原理》第二章第四十三节，而在这里只补充一条理解后文所必需的命题，也就行了。

命题二十三

如果某物的样式必须经历变化，则此变化永远是最小的。

证明。 本命题据第二篇命题十四推来，其理极明。①

命题二十四

第一规则

如果两物如A与B（参看命题二十图）全等，且以同等速度作

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十三节。——译者注

面对面的运动，则当其相遇时，两物都会向反面射回，而不丧失其速度。

此假设清楚说明：为了排除这两物体的对立性，它们两者或者应当朝反向射回，或者一物应当吸引住另一物，因为它们互相间的对立不在于运动，而只在于运动的方向。

证明。 如果A和B相撞，则它们应当经历某种变化（据本篇公理十九）。但是，既然一种运动并不和另一种运动对立（据第二篇命题十九绎理），则它们丝毫不会丧失自己的运动（据本篇公理十九）。因此，变化就只在于方向。但是不能设想两物体中只有一物如B的方向发生变化，除非假定方向应当因以发生变化的物A比物B更加强大（据本篇公理二十）。但是这种假定违反假设。因此，只要一物改变方向，则两物的方向都会改变，不过A与B都朝反向射回（据《光线论》第二章所述），而保存其全部运动。此证。①

命题二十五

第二规则

如果两个物体按其质量不相等，即B大于A（参看命题二十图），其余的假设条件同前，则射回来的只有A，而两物将以相等的速度继续运动。

证明。 既然假设A小于B，则A的力量也小于B（据第二篇命题二十一）。但是和以前一样，本命题也只假设两物体的运动方向相反，因此正如前命题所证明的，只有方向才能发生变化，既然如此，则只有A发生变化，而B无变化（据本篇公理二十）；因此

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十六节。——译者注

只有A为更强大的B射回相反的方向，但丝毫不会丧失自己的速度。此证。①

命题二十六

如果两物体按其质量和速度而言皆不相等，即B比A大一倍（参看命题二十图），但是A的运动比B快一倍，其余一切条件同前，则两物体都会朝反向射回，而每一物均保持其原有的速度。

证明。 既然根据假设，A与B作面对面的运动，则一物所有的运动等于另一物所有的运动（据第二篇命题二十二绎理）。因此，一物的运动不与另一物的运动相矛盾（据第二篇命题十九绎理），并且两物的力量相等（据第二篇命题二十二绎理）。由此可见，本假设即为命题二十四的假设，因此，据前命题的证明，A与B都朝相反方向射回，而同时皆保存其全部速度。此证。②

绎理。 从前三命题中可以明显地推出，改变物体的方向所需要的力量和改变物体的运动所需要的力量相等。由此可以推出，凡丧失其大半方向及其大半运动的物体，则其所经历的变化大于丧失其全部方向的物体所经历的变化。

命题二十七

第三规则

如果两物体质量上相等，而B的运动稍快于A，则不仅A被射回相反的方向，并且B还把自己所多的速度的一半给予A，两物皆以相等的速度朝一个方向继续运动。

证明。 A（根据假设）在方向和慢速方面都与B相反，因为慢

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十七节。——译者注

② 这是从笛卡尔《哲学原理》第二章第五十二节间接推导出来的。——译者注

速趋近于静止(据第二篇命题二十二绎理)。因此，只有方向发生变化，即简单的射回相反的方向，而两物体的全部对立性仍然存在。所以(据本篇公理十九)，无论是方向或运动都发生变化，而既然根据假设，B的运动比A快，则B(据第二篇命题二十二)比A更加强大，因此(据本篇公理二十)A的变化是通过B才发生的，而A也将为B射回相反的方向。这是第一点。其次，当A的运动慢于B时，两者的运动方向又相反(据第二篇命题二十二绎理一)，所以应当发生一种变化(据本篇公理十九)，经过此变化之后，A的运动就不再比B慢。而在这种假设条件下，并没有任何强大的原因足以使A的运动比B快。





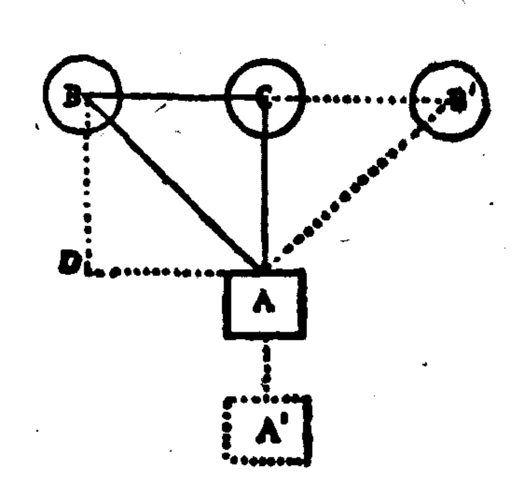
由此可见，如果A和B碰撞后，A的运动既不能比B慢，又不能比B快，则A应当以B那样的速度运动。但是，如果B给予A的速度小于自己所多的速度的一半，则A往后的运动就比B慢；如果B给予A的速度大于自己所多的速度的一半，则A往后的运动就比B快。但是，正如曾经指出过的，这两种情况都是荒谬的。因此，只有当B将其所多的速度的一半即B本身应当失去的速度给予A时，变化才会发生，故两物体将以相等的速度毫无矛盾地向同一方向继续运动。此证。①

绎理。　由此可以推出：物体的运动愈快，则此物沿其以前运动路线的方向继续运动的惯性就愈大；反过来，物体的运动愈慢，则此物沿其前进路线的方向继续运动的惯性就愈小。

附释。　为使读者在这里不致把方向力和运动力混淆起来，似乎必须补充几点意见，使两者的区别更加明显。这就是说，如果假

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第五十二节。——译者注

定物A和物C的大小相等，且以相等的速度面对面的运动，则两者(据第二篇命题二十四)都会射回相反的方向，但仍然保持其全部运动。如果物C处在B的位置上，并且朝A斜向地运动，则它的运动显然既不在BD方向，也不在CA方向（参看下图）。因此，虽然物C的确具有和物A同样的运动，而此时直接向A运动的物C的方向力(在这种情况下，物C的方向力等于物A的方向力)，就会大于从B向A运动的物C的方向力，这种所大的数量即是BA线大于CA线的数量。因为CA线越长，则B沿BD方向或CA方向的运动所需要的时间也越长（这就是说，象这里的假设一样，也假定B与A以相等的速度运动)，于是，物B的运动方向和物A的运动方向直接相反。因此，如果物C从B朝A斜向地运动，则它的方向力等于在AB′方向上继续向B′的方向力(我假定，当物C处在AB′线与BC的延长线的交点时，这一点与C的距离等于C与B的距离)。反过来，A则保持其全部运动和方向，继续使自己向C运动，并带住B，因为B沿对角线AB′方向运动时所需要的时间，大于A通过AC线段所需要的时间，也仅因此B才跟更强大的物A的方向相反。但是C从B朝A运动的方向力，当此方向与CA线一致时，就等于物C直接向A运动时的方向力(或者根据假设，等于A本身的力量)。因此，BA线比CA线长多少，B的运动率就比A的运动率大多少，因此，如果C朝A斜向地运动，则A就会射回相反的方向，即向A′射回，而B也会朝B′的方向射回，不过两物皆保持其全部运动。如果B的运动减去A的运动所剩之差大于BA线减去CA线



所剩之差，则B就会把物A推向A′，并且把自己的这样多的运动给予A，使B的运动比A的运动等于BA线比CA线，而B所失去的运动等于A所获得的运动，同时B将以剩下来的运动沿以前的方向继续运动。如果，比方说，AC线比AB线等于一比二，而物A的运动比物B的运动等于一比五，则B就会将其五分之一运动给予A，并将A推向相反的方向，而B将以剩下来的五分之四运动，象以前一样沿同一方向继续运动。

命题二十八

第四规则

如果物A(参看命题二十七图)完全静止，而且略大于物B，则无论B的速度多大，B任何时候都不能推动物A，而是被A射回相反的方向，但同时保持其运动不变。

应当指出，此两物间的对立性可以用三种方式来排除：或者是一物体吸引另一物体，而两物都以相等的速度沿一个方向运动；或者一物体被射回相反的方向，而另一物体则完全保持其静止状态；或者一物体被射回相反的方向，但把自己的一部分运动给予另一物体。第四种场合是不可能有的(据第二篇命题十三)；因此，必须(据第二篇命题二十三)证明这些物体在我们的假设条件下只有最小的变化。

证明。 如果B推动A，直到此两物体开始以相等的速度运动时为止，则B应当(据第二篇命题二十)把自己的等于A所获得的运动给予A，而(据第二篇命题二十一)因此B应当失去其大半的运动，并且(据第二篇命题二十七绎理)失去其大半的方向。由此可见，物B(据第二篇命题二十六绎理)所发生的变化会比它仅失去其方向时的变化更大。如果A失去其一部分静止，但其数量不

足以使A以等于B的速度继续运动,则两物间的对立性并未消除。事实上,既然A趋近静止(据第二篇命题二十二绎理一),则A的慢速运动就和B的快速运动对立,故B也应当射回相反的方向,同时B也会失去其全部方向及其给予A的一部分运动;这种变化也大于物B仅失去其方向时的变化。因此,我们的假设所假定的并且只涉及方向的那种变化,对于这物体来说,是其可能有的变化中最小的,故(据第二篇命题二十三)其他任何变化都不可能发生。此证。[1]

应当指出,在证明本命题时,正如在其他场合下的情况一样,我们并没有引用第二篇命题十九,该命题证明,方向可以完全改变,而运动本身一点也不丧失。但是为了正确地理解这种证明的效力,我们必须对这一点加以注意。因为在第二篇命题二十三中,我们不曾说,变化永远绝对是最小的,而只是说变化可能是最小的。然而,可能只有一个方向发生变化这种情况本身,正如本证明所假设的一样,可以从第二篇命题十八和十九以及命题十九的绎理中明显地推出来。

命题二十九

第五规则

如果静止物体A(参看命题三十图)小于B,则无论B怎样缓慢地向A运动,B也会带住A,并将其一部分运动给予A,其数量之大恰恰使两物体随后以相等的速度运动(参看《哲学原理》第二章第五十节)。

对于这条规则,和前一场合一样,也只能设想三种场合可以消除真正的对立性。然而我们可以证明,在我的假设条件下物体发

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十九节。——译者注

生的变化是最小的，因此(据第二篇命题二十三)两物体应当以这种方式变化。

证明。 根据我们的假设，B将(据第二篇命题二十一)其一小半运动及(据第二篇命题十七绎理)其一小半方向给予A。然而如果B不带住A，而是把它推向相反的方向，则B就会失去其全部方向，而变化就较大(据第二篇命题二十六绎理)；如果B失去其全部方向，此外还失去其一部分运动，象在第三种场合下所假设的一样，则变化更大得多。因此，我所假设的变化乃是最小的。此证。

命题三十

第六规则

如果静止物体A与向它运动来的物B全等，则物A将部分地吸引物B，物B也将部分地为物A撞回相反的方向。





这里和前一场合一样，只能设想三种可能性，因此我应当证明在我们的假设条件下所发生的变化是尽可能小的。

证明。 如果物B这样吸引住物A，使得两物体开始以相等的速度运动，则一物就有和另一物同样的运动(据第二篇命题二十二和命题二十七绎理)。物B在这个场合应当失去其一半的方向及(据第二篇命题二十)其一半的运动。如果物B为物A碰回相反的方面，则B就会失去其全部方向，而保持其全部运动(据第二篇命题十八)；然而这种变化等于前面的变化(据第二篇命题二十六绎理)。但是这两种情况都是不通的，因为如果A除了保持其状态以外，还可以改变B的方向，则A应当(据本篇公理二十)比B强大，这是违反假设的。如果两物体尚未以相等的速度运动时B就

吸引住了A，则B就比A强大，这也是违反假设的。既然这两种可能性都无法成立，则剩下来的就只有第三种可能性，即物B将物A稍微向前推动一点，而B本身也稍微被A碰回一点。此证。

请读《哲学原理》第二章第五十一节。

命题三十一

第七规则

如果B和A沿着同一个方向运动（参看前一命题图），A的运动比较慢，而跟在A后面的B的运动比较快，这样一来，物B终于会赶上A，如果在这种情况下，A大于B，而B所大的速度大于A所大的体积，则B将把自己这样多的运动给予A，使得在这之后两物体以相等的速度向同一方向运动。然而，如果A所大的体积大于B所大的速度，则B就要被物A射回相反的方向，而同时保持其全部运动。

请读《哲学原理》第二章第五十二节。这里和以前一样，只可以设想三种场合。

第一点的证明。物B不能被物A碰回相反的方向，因为我们假定B比A强大（据第二篇命题二十一、二十二和公理二十），所以更加强大的B就会吸引住A，然后两物体将以相等的速度运动。因为在这种情况下所发生的变化是尽可能小的，这可以从前文中明显地推出来。

第二点的证明。物B在这个场合下不能吸引A，因为（据第二篇命题二十一和二十二）我们假定B比较弱小（据本篇公理二十）；它也不能把自己的一部分运动给予A。因此B（据第二篇命题十四绎理）保存其全部运动，但不是在同一方向上，因为我们假定它在这里遇到来自A方面的障碍。由此可见，B被射回（据《光

线论》第二章所述)相反的方向,但同时保持其全部运动(据第二篇命题十八)。此证。

应当指出,无论在这里,或者在上面的一些命题中,我们都认为这是毋庸置疑的:凡物当其在直线上遇到另一物体绝对妨碍它继续向同一方向运动时,都应当朝相反的方向或其他任何方向运动。为了相信这点,请读《光线论》的第二章。

附释。 至此,为了说明物体碰撞时所发生的变化,我只考察了两个物体,好像它们和其他一切物体完全分离了似的,我也没有注意它们周围的那些物体。现在我打算在考虑到它们周围的物体的条件下研究它们的状态和它们的变化。①

命题三十二

如果物B的周围是许多运动着的小物体,这些物体都以相等的力量从一切方面推动物B,则在没有其他原因作用于物B时,物B将不动地停在同一个位置上。

证明。 此命题是自明的,因为如果物体被从一个方面运动来的小物体所推动而向一个方向运动,则使此物运动的小物体的力量应当大于同时从其他方面推动此物的许多小物体的力量,这些小物体并不会取消自己的作用(据本篇公理二十),但这是违反假设的。②

命题三十三

在上述条件下,只要加上最小的力量,B就会向任何方向运动。

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第四十五、五十三节。——译者注

② 同上书,第二章第五十六节。——译者注

证明。 和B紧相邻接的一切物体都是运动的(根据假设),而B不动(据本篇命题三十二),则此一切物体一旦和B接触,立即就会射回其他方面,但不丧失其运动(据第二篇命题二十八)。因此B将经常为紧相邻接的诸物体保持原态。而且无论B怎样大,并不需要任何力量就可以使物B同紧相邻接的诸物体分离开来(据我们对界说八所作的第四点说明)。因此能够给予物B的外力即使最小,也毕竟要大于力图把它保持在原来的位置上的那种力量(因为我们已经证明物B并没有任何力量能够把它保持在紧相邻接的诸物体之旁)。同时,在同一方向上推动B的诸小物的力量等于在相反方向上推动B的诸小物的力量(因为无论这些物体或那些物体的力量都假定是同样的,如果不加上任何外力的话)。由此可见,物B(据本篇公理二十)将为此外力所推动,而且是推向任何方向,无论这外力多么小。此证。

命题三十四

在这种条件下,物B的运动速度不能比外力给予它的推动速度更快,虽然它周围的微粒的运动速度要更快得多。

证明。 一些小物体同时以外力使物B向某一方向运动,虽然它们的运动速度比外力能够使B运动的速度快得多,但是它们的力量仍然(根据假设)不会大于将B推向相反方面的诸小物体的力量,因此这些小物体的总力量将和反面那些小物体的总力量相抵消,同时它们并不把任何速度给予B(据第二篇命题三十二)。但是,我们既然没有假定其他任何条件或原因,则物B只有从此外因中得到自己的速度,因此物B的运动(据第一篇公理八)不能比外力的推动更快。此证。①

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第五十八节。——译者注

命题三十五

如果物B受外力的推动，则其所得到的运动大部分来自经常在它周围的诸物体，而不是来自外力。

证明。 无论我们假定B有多大，它毕竟可以为最小的力所推动(据第二篇命题三十三)。

我们现在假定B比推动它的外物大三倍；于是两物（据前命题）将以相等的速度运动，而B的运动将比推动它的外物的运动大三倍(据第二篇命题二十一)。因此，B所获得的运动大部分不是来自外物(据第一篇公理八)。而既然除了B周围的诸物体，此外并没有假定任何别的原因(B本身已经假定是不动的)，则它所获得的(据第一篇公理七)大部分运动只是来自它周围的物体，而不是来自外力。此证。[①]

应当指出，我们这里不能象上面那样说，来自一个方向的微粒运动必须抵消来自相反方面的微粒运动。因为以相等的运动迎面而来的两物体（正如这里所假设的一样）互相间的对立只在于方向[②]，而不在于运动(据第二篇命题九绎理)。因此，它们互相抵消的只是自己的方向，而不是自己的运动，所以物B既不能从它周围的物体那里获得自己的方向，也不能从它周围的物体那里获得(据第二篇命题二十七绎理）自己的速度，因为速度同运动有别，而它只是从它周围的物体那里获得自己的运动。即使出现了外因，物体也必然会为另一些物体所推动，这是我们在本命题中已经证明的，并且从命题三十三的证明方式中也可以明白推出。

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第五十九节。——译者注

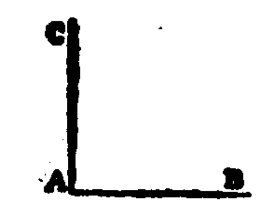
② 参看第二篇命题二十四，那里曾经证明，两物体互相对抗时所抵消的是自己的方向，而不是自己的运动。——著者注

命题三十六

如果一物体，比方我们的手，能够以相等的运动沿任何方向运动，丝毫不抵抗其他的物体，也没有遇到其他物体方面的抵抗，则在此物所运动的空间中，一个方向上和任何其他方向上一样，必然会有同样多的物体以和手的速度相等的速度运动。

证明。 一物的运动不能不通过充满各种物体的空间（据第二篇命题三）。因此我说，我们的手能够在其中运动的空间，充满着将按上述条件运动的各种物体。假如谁要否认此说，则我们就得承认物体处在静止中，或以其他方式运动。如果处在静止中，则它们必然会抵抗我们手的运动，直到（据第二篇命题十四）手不给予它们运动，而它们将同手一起沿同一方向以同样的速度运动时为止（据第二篇命题二十）。但是我们已经假定它们不会抵抗，因此这些物体运动着。这是第一点。

其次，它们应当沿一切方向运动。假如谁要否认此说，则我们就得承认，它们不向一个方向运动，比如，不会从A向B运动。由此可见，如果手从A向B运动，则它必然和运动着的物体相遇（据本证明的第一点），而且正如我们已经假定过的，还和在不同于手的方向上运动着的物体相遇。因此它们将给手以抵抗（据第二篇命题十四），直到它们不和手一起向相同的方向运动时为止（据第二篇命题二十四和命题二十七附释）。但是物体（根据假设）并没有给手以抵抗，所以，它们将沿一切方向运动。这是第二点。



再次，这些物体将以相同的速度率（vi acqualis）向任何方向运动。如果承认这些运动不是以相等的速度进行的，则这就是假

定物体从A向B运动的速度率和物体从A向C运动的速度率并不相同。因此，如果手的运动速度和物体从A向C的运动速度一样（因为我们假定，手能够以相等的运动毫无抵抗地沿一切方向运动），则物体从A向B运动时就会给手以抵抗（据第二篇命题十四），直到它们不再和手一样以相同的速度运动时为止（据第二篇命题三十一）。但这是违反假设的，因此物体以相等的力量和速度沿一切方向运动。这是第三点。

最后，如果物体运动的速度率和手运动的速度率相同，则手或者应当较慢地运动，即以小于物体运动速度的速度运动，或者应当较快地运动，即以大于物体运动速度的速度运动。在前一场合，手将给予在同一方向上跟随其后运动的物体以抵抗（据第二篇命题三十一）。在后一场合，手跟随于其后而且同手一起向同一方向运动的物体，将给予手以抵抗（据同命题）。但是，这两种场合都违反假设。因此，如果手不能较慢或较快地运动，则它应当以和物体相同的速度率运动。此证。

如果没有弄清楚为什么我说"以相同的速度率"，而不是径直说"以相同的速度"，则当读第二篇命题二十七绎理附释。如果没有弄清楚为什么手在运动时，比方从A向B运动时，不抵抗同时以相等的力量从B向A运动的物体，则当读第二篇命题三十三。那里清楚地说明，这些物体的力量为同时和手一起从A向B运动的那些物体的力量所平衡（因为根据本命题的一部分，这两种力量是相等的）。

命题三十七

如果某物体，比如A，由于受到最小力量的作用才能向任何方向运动，则此物周围必然有许多物体以彼此相等的速度运动。

证明。 物A在一切方面都应当为许多物体所包围(据第二篇命题六),这些物体以相等的速度沿一切方向运动着。因为如果它们处在静止中,则A就不能因为受到最小的力量的作用而向任何方向运动(正如已经假设的);至少这种力量应当很大,才能推动和A紧相邻接的许多物体(据第二篇公理二十)。其次,如果物体A周围的各种物体在一个方向上的运动力大于另一方向上的运动力,比如说,从B向C的运动力大于从C向B的运动力,则因为A在一切方面都为各种物体所包围(正如已经证明的),故物体从B向C运动时必然会(据本篇命题三十三之所证)在同一方向上吸引住物A。由此可见,不是任何最小的力量都足以把物A移到B处,而只有能够补足从B向C运动的各种物体所大的运动,才能把物A移到B处(据本篇公理二十)。因此,A周围的各种物体应当以相等的力量沿一切方向运动。此证。



附释。 既然我们的假设条件对所谓液体也适用,由此可以推出,液体是一种被分为以相等力量沿一切方向运动的许多细小部分的物质。即使这些微粒连最敏锐的眼光都无法分辨,我们也不能否认我们上文所明白地证明的东西。因为本篇命题十和十一说明,自然界那种微妙处(subtilitas)不可能用思想(更说不上用感觉)来规定或理解。其次,前文足以清楚地说明,物体给予其他物体的抵抗只是由于自己的静止;而感官所觉察到的硬度乃是这些坚硬物体的各部分对手的运动的一种抵抗。因此,显然可以得出结论说,其中的一切微粒彼此都处于静止状态的那些物体是坚硬的(参看《哲学原理》第二章第五十四、五十五、五十六节)。

第 三 篇

我们已经阐述了自然事物最一般的基本原理，现在应当说明，根据这些原理可以得出什么结论。不过这些原理的结论比我们所知道的东西要多得多；但是我们没有理由可以考察一些结论，而不考察另一些结论。因此首先应当简单明白地说明一下我想在这里对其原因加以研究的那些现象。① 这种说明在《哲学原理》第三章第五——十五节里可以找到，而在第二十——三十四节中则指出一些假设，这些假设，在笛卡尔看来，不但最便于理解各种天体现象，而且也最便于研究这些现象的自然原因。

其次，认识植物的本性或人的本性的最好方法就在于观察这些生物是如何从某些原胚中逐渐产生和发展的。因此应当设想出(excogitare) 一些基本原理，这些原理要非常简单而且易于理解，同时从这些原理中，像从原胚中一样，要能够推出星球、大地以及在可见世界中所遇到的万事万物的起源，即使我们知道事物的产生并非如此也无妨。因为用这种方法说明事物的本性，比起对事物现在的状态作简单的描述当然要好得多。②

我是说，我们要寻找最简单的和最清晰的基本原理；如果这些原理不是最简单最清晰的，则此原理对我们就毫无用处；因为非常明显，我们之所以假设事物原胚的存在，只是为了更容易地理解事物的本性，然后仿效数学的范例，从最明白的东西进到最暗昧的东

① 此段引自笛卡尔《哲学原理》第三章第四节。——译者注

② 参看笛卡尔《哲学原理》第三章第四十五节。——译者注

西，从最简单的东西进到比较复杂的东西。

其次，我们说，我们要找出这样一些基本原理，从这些原理中可以推出星球、大地等等的起源。我们并非寻找那种只足以说明天文学家们有时加以利用的那些天体现象的原因，而是要找出同时可以认识地上各种事物的那些原因（因为我们认为，我们在地球上所看到的一切事件都属于自然现象）①。为了发现这样的原理，就必须使最好的假设满足以下的条件：

一、此假设（就其自身考察）不应当包含任何矛盾。

二、此假设应当尽可能最简单。

三、由此可以推出：它应当是最容易理解的。

四、此假设应当推出自然界中所观察到的一切现象。

最后，我们说过，我们只承认这样的假设，即根据这种假设可以推出各种自然现象，正如根据这些自然现象的原因可以推出各种自然现象一样，即使我们确知自然界的产生并非如此也无妨。为了理解这一点，我且举下面一个例子来说明：如果某人看到一张纸上画着一条称为抛物线的曲线，并想研究一下它的性质，那就无异于说，只要根据他所接受的那种产生方式能够证明抛物线的一切性状，他既可以承认此曲线最初从圆锥体上截下来，然后印到纸上去，也可以承认它是由于两直线的运动而产生的，或者承认由某种别的方法产生。即使他知道这条曲线是从圆锥体的投影中产生的，他仍然可以随心所欲地选择他认为最方便的另一种原因来说明抛物线的一切性状。如果我能用数学的推论方法从假设中推出全部自然现象，我就可以随心所欲地采取任何一种假设来这样说明自然的形式。但是更加明显的是，我大概不能建立这样一种

① 参看笛卡尔《哲学原理》第三章第四十二节。——译者注

假设:依据前文所说明的自然规律，从这种假设中不能推论出，甚至也许不能更详细地推论出同一些结果。因为，既然物质借助于这些规律逐渐地采取一切它能够采取的形式，则我们依次考察过这些形式之后，最后所理解的形式便是这个世界的形式①。因此不用耽心错误的假设会产生错误。

公 设

必须假定可见世界由以构成的整个物质最初为神分为许多尽可能彼此类似但非球状的微粒，因为这样结合起来的一些球状小物体不可能充满全部空间。这些微粒具有另一种形式和均等的体积，也许占据了现在构成天空和星球的一切部分之间的中间地位。此外，这些微粒只拥有现在世界上存在的那种运动量，并且还具有相等的运动。这就是说，个别的微粒围绕其中心运动，它们是互相分离的，于是形成了一种所谓天空的液体。随后是许多微粒普遍地围绕若干其他点而运动，这些点像现在不动的星球的中心一样和微粒相离，占据一样的位置。然后则围绕其他更加多得无数、和行星数目相等的点而运动。由此可见，这些微粒形成了与现在世界上的星球同样多的各种不同的旋涡。参看《哲学原理》第三章第四十七节附图。②

这个假设就本身而言没有任何矛盾，因为它只是说物质具有可分性和运动。正如前文曾经证明过的，这些状态实际上是物质固有的。既然我们已经证明物质是无限的，无论天和地，物质都是同一的，则可以毫无顾虑地承认这些状态是一切物质所固有的。③

① 参看笛卡尔《哲学原理》第三章第四节。——译者注
② 诸本皆作:“参看《哲学原理》第三章第四十七节”，应该是第四十六节。——译者注
③ 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十——二十三节。——译者注

其次，这是最简单的假设，因为它不承认物质最初分成不相等的和不相似的微粒，而就物质的运动来说，也是如此。由此可以推出，这种假设是最清晰的。这一点非常明显，因为这种假设只假定物质具有可分性和位移，这是任何人在物质概念本身中都可以明白看到的。①

我们打算从事实出发，并且依照下述程序尽可能证明：根据这种假设可以推出全部自然现象。首先我们根据这种假设推论出天空的液体状态，并且说明为什么此状态是光的原因。其次，我们就要说明太阳的本性，同时说明在不动的星球上所观察到的现象。然后我们将谈到慧星，最后还要谈到各种行星及其现象。

界 说

一、所谓黄道(Eclipticam)，我们理解为旋涡的一部分，它以最大的圆形环绕轴心旋转。

二、所谓两极(polos)，我们理解为离黄道最远的旋涡的一部分，即是以最小圆形旋转的旋涡的一部分。

三、所谓运动欲(Conatum ad motum)，我们并不理解为一种思想方式，而只是理解为物质的一部分倾向于和偏向于运动，从而如果其他原因不来干涉这种情况，此部分物质实际上就会向某处运动。

四、所谓角(Angulum)，我理解为球状物体上的任何隆起处。②

① 参看笛卡尔《哲学原理》第二章第二十三节，第三章第四十七节。——译者注

② 参看上书第三章第四十八节结论。——译者注

公　理

一、若干结合在一起的球状小物体，不可能充满空间而无空隙。①

二、分为诸角状部分的小块物质，其各部分都围绕着它们自己的中心旋转，则它们所需要的位置比它们全都处在静止状态且其一切方面都互相直接接触的情况下所需要的位置更大。

三、物质的一部分越小，则它越容易为同一力量所分开。②

四、物质的各部分向一个方向运动，同时又不互相分离，则这些部分实际上是没有分开的。③

命　题　一

物质的各部分最初的划分不是圆形的，而是角状的。

证明。　整个物质最初都被分成相等的和相似的各部分(根据公设)，因此这些部分（据本篇公理一和第二篇命题二）不是圆形的，而是(据本篇界说四)角状的。此证。④

命　题　二

使物质微粒围绕它们自己的中心旋转的力量，也使个别微粒的诸角在它们互相碰撞时发生磨擦。

证明。　整个物质最初都被分成相等的(根据公设)和角状的(据第三篇命题一)各部分。由此可见，如果这些部分围绕它们的

① 参看笛卡尔《哲学原理》第三章第四十八节。——译者注

② 参看上书第三章第五十节。——译者注

③ 参看上书第二章第二十三节。——译者注

④ 参看上书第三章第四十八节。——译者注

中心旋转时其棱角不互相磨擦，则此整个物质(据本篇公理一)应当比停在静止状态时占据更大的空间。但这是荒谬的（据第二篇命题四)。故当微粒开始旋转时，其棱角互相磨擦。此证。①

（余缺）

① 参看笛卡尔《哲学原理》第三章第四十八节。——译者注

附　录

形而上学思想

在这里简略地说明形而上学泛论和专论中有关存在物及其状态，神及其属性，以及人的心灵诸难题。

第　一　篇

本篇简略地说明形而上学泛论中有关存在物(ens)及其状态(affecticnes)的某些重要问题。

第　一　章

论实在存在物(Ens Reale)、虚构存在物(Ens Fictum) 和思想存在物 (Ens Rationis)

我决不想讨论这门科学的定义，也不讨论它所研究的对象，我只想在这里简略地说明某些在许多形而上学著述的作者那里显得晦暗不明的问题。

存在物的界说　现在我从存在物开始。存在物，我理解为凡清楚而且明晰设想时就能发现其必然存在的，或者至少是可能存在的一切事物。

幻象（Chimaera），虚构存在物和思想存在物都不是存在物（entia）　据此界说，或者也可以说，据此说明可以推出，幻象、虚构存在物和思想存在物决不能算作存在物。因为幻象① 就其本性是不能存在的。而虚构存在物排斥任何清楚而且明晰的概念，因为人们在这里总是凭借其所仅有的自由力量，虽然并非不知道这是在犯错误，然而却任性地和故意地去联结他所希望联结的东西，分离他所希望分离的东西。最后，思想存在物只是一种思想样式（modum cogitandi），它的用处是更好地记忆、说明和想象被认识的事物。在这里应当指出，所谓思想样式，我们理解为我们在第一篇命题四附释中已经说明过的东西，即一切思想状态（cogitationis affectiones）②，所以也就是指理解、高兴、想象等等。

我们用什么思想样式记忆事物　有这样一些思想样式，它们的用处在于更牢固地和更容易地记忆事物，只要我们愿意，我们可以随时在记忆中重新唤起它们，或者让它们重新呈现在心灵的面前。这是所有利用过熟悉的记忆规则的人都非常清楚的。根据这种规则，为了记忆新的事物，并且把它铭刻在心灵之上，我们总是把它和我们所熟悉的其他事物联系起来，或者它们在名称上相类，或者这些事物本身紧相联结。哲学家们用这类方式把一切自然事物都归到一定的类别上去，他们把这些类别称为种、属等等，一遇到什么新事物，他们就利用这些种和属。

---

①　应当指出，这里和下文所谓“幻象”是指其本性包含明显的矛盾的东西，这将在第三章中详细说明。——著者注

②　思想状态泛指一切意识活动，包括心理学上的知、情、意等心理活动。笛卡尔在其《哲学原理》第一章第九节中给“思想”作了一个明确说明：“所谓思想，就是在我们身上发生而为我们所直接意识到的一切，因此，不只是理解、意欲、想象，就是知觉也和思想无异。”斯宾诺莎在《笛卡尔哲学原理》第一篇界说一里也给思想下了一个界说。参看本书第51页。——译者注

我们用什么思想样式说明事物　我们同样也利用一些思想样式来说明事物，这些思想样式是在把事物彼此加以比较之中得来的。我们在本书中所使用的这类思想样式是时间、数目、尺度，可能还有一些别的。其中时间用来说明绵延，数目用来说明分离之量，尺度用来说明连续之量。

我们用什么思想样式想象事物　最后，由于我们习惯于在我们的想象中形象地描绘我们所认识的一切事物，甚至有时还描绘了我们幻想的形象，因而出现了这样一种情况：我们把不存在的东西也肯定地想象为存在的东西。因为心灵就其为能思想的事物本身来看，它作肯定并不比作否定有更多的力量；并且，因为想象只不过是对痕迹的一种感觉，这种痕迹是外界物体激动感官而引起的精灵运动（motu spirituum）在人脑中遗留下来的①。所以这种感觉只能是一种混杂的肯定。因此，我们把心灵作否定时所利用的一切样式，如盲目、界限、或者终结、终点、黑暗等等都想象为某种存在（entia）。

为什么思想存在物并不是事物的观念，却被认为是事物的观念　由此显然可见，这些思想样式并不是现实事物的观念，而且也绝对不能如此去设想它们。它们既没有任何一个必然存在的对象作为观念的源泉，也没有如此一个可能存在的对象作为观念的源泉。这些思想样式之所以常常被认为是事物的观念，其原因就在于它们是直接从现实事物的观念中起源和产生，因而那些对它们不加慎重考虑的人就很容易把这些思想样式同事物的观念混淆起来。也就是这些原因，他们给予了这些观念以如此的意义，仿佛它们是指我们心灵以外存在的某种事物。因此，我们把这种存在物

① “想象”在斯宾诺莎著作里有特殊的涵意，一般地说，它泛指一切带有形象的感性表象，关于想象的起源和性质请读者参阅他的«伦理学»第二部分。——译者注

(entia)，或者无宁说，把这种不存在物称为思想存在物（entia rationis)。

把存在物分为实在存在物和思想存在物是错误的　从这里很容易看出，把存在物分为实在存在物和思想存在物是如何的荒谬。因为这等于把存在物分为存在物和不存在物，或者把存在物分为存在物和思想样式。但是我对那些死抓住文字和语言形式的哲学家们会犯这样的错误并不感到奇怪，因为他们是从名称来判断事物，而不是从事物来判断名称。

在什么意义下，思想存在物可以称作纯无，在什么意义下又可以称作实在存在物　那些断定思想存在物不是纯无的人是同样错误的。因为如果他们想在心灵之外去找寻这些名词的意义，他们就会发现它是纯无。如果他们把它们仅仅理解为思想样式，那么它们就是某种实在的东西（entia realia)。因为当我问种（species)是什么时，我所问的只是这种思想样式的本性，而这种思想样式乃是某种实在的存在，和任何其他的思想样式不同。但是这些思想样式不能称为事物的观念，它们既不能认为是真的，也不能认为是假的，正象不能把爱称为真的或假的，而只能称为善的或恶的一样。所以，当柏拉图说“人是没有羽毛的两足动物”时，他所犯的错误并不比说人是有理性的动物来得大。因为柏拉图和其他人一样也知道人是有理性的动物；他只是把人归属于一定的类别，因而当需要对人进行思索时，他就凭借他容易记忆起来的这个类别立刻形成人的观念。倒是亚里士多德以为他自己的界说可以充分地说明人的本质时，他就犯了极大的错误。柏拉图的界说是否恰当倒可以研究一下。但是这里不是讨论这个问题的地方。

在我们对事物的研究中，实在存在物必定不能够和思想存在物混为一谈　由上述一切可以明显看出：在实在存在物和思想存

在物之间没有任何一致的地方。从这里很容易看出，我们在研究中应当如何谨慎从事，不要使实在存在物同思想存在物混为一谈，因为研究事物的本性是一回事，而研究我们用来认知事物的思想样式又是一回事。如果我们把这种区别混淆了起来，那么我们既不能理解认知的样式，也不能理解事物自身的本性，而且这样做——这是主要之点——就可能犯很大的错误，这是迄今都常常发生的事情。

我们如何区别思想存在物和虚构存在物　还应当指出，许多人把思想存在物和虚构存在物也混为一谈，他们认为虚构存在物也是思想存在物，因为它不存在于心灵之外。但是只要他们仔细注意一下上面指出的思想存在物和虚构存在物的界说，他们就会发现这两者之间存在着重大的差别，这种差别不仅在于它们所依赖的原因，而且也在于它们的本性自身，而不问其原因如何。我们正是把没有任何理性指导的两个名词(terminos)纯粹任意的结合叫做虚构存在物。因此虚构存在物仅仅在偶然情况下才会是真实的。反之，思想存在物则不依赖于纯粹的任意，也不是由某些名词的结合所组成的，这可以从它的界说中明显地看出来。因此，如果谁要问虚构存在物是不是实在存在物或思想存在物，那就只要把我所讲过的东西重述一遍：即把一切存在物分为实在存在物和思想存在物是错误的。

所以，提出虚构存在物是不是实在存在物或思想存在物这个问题的根据就是错误的，因为这里的前提是一切存在物都分为实在存在物和思想存在物。

存在物的分类　似乎我们有些离开题目了，现在且回到我们的主要题目上来吧。从存在物的界说，或者也可以说从上文对存在物所作的说明中很容易看出，存在物应当分两种：一种是按其本

性必然存在的存在物，即其本质包含存在的存在物；另一种是它的本质仅只包含可能存在的存在物。后面这种存在物又分为实体和样式，它们的界说在《哲学原理》第一篇第五十一、五十二和五十六节里已经说过了。因此，我在这里没有再重复的必要。对于这种区分，我只想指出一点，我已经明白地说过，存在物分为实体和样式，而不是分为实体和偶性(Accidens)①。因为偶性只是思想的样式，〔而且只有就它是思想样式而言它才存在，〕② 因为它只表明一种关系。譬如，我说一三角形在运动，则运动就不是三角形的样式，而是运动物体的样式。因此，运动对于三角形仅是一个偶性，但是对于物体来说，则是真实存在或样式，因为运动离开了物体就不能设想，而没有三角形却可以设想运动。

再者，为了更好地理解上面已说的和下面要说的东西，我们力图说明应该怎样理解本质的存在 (esse essentiae)、实存的存在(esse existentiae)、观念的存在(esse ideae)以及潜能的存在(esse potentiae)。我们这样做也是由于某些人的无知，因为他们不承认本质和实存有区别，或者虽然承认了这种区别，却把本质的存在同观念的存在或潜能的存在混为一谈，因此，为了帮助他们弄清问题，我们在下面试图尽可能清楚地说明这个问题。

---

① 偶性在中世纪哲学家和十六——十七世纪哲学家那里都是指事物的一切性状，而且有些作者，特别是中世纪的作者，把某些性状如颜色或气味当作"实在的偶性"划分出来，认为这些性状离开了它们所隶属的实体也能独立存在。对于斯宾诺莎说来，这种意义下的"实在的偶性"是不可能存在的，因为一切实在的东西在斯宾诺莎哲学体系里只有两类：即在自身内并通过自身而存在的东西，如实体、属性，以及在他物中并通过他物而存在的东西，如各种样式，在这两类实在的东西之外，不存在任何其他实在的东西，偶性在他看来只是一种思想样式，因此他否定把存在物分为实体和偶性。——译者注

② 据 1905 年英译本增补。——译者注

第　二　章

什么是本质的存在 (esse)、实存的存在、观念的存在和潜能的存在

为了清楚地理解这四种存在，我们只要记住上面我关于非创造的实体或神所说过的话，即:

一切被创造的事物超越地(eminenter)包含在神之中　一、神超越地包含着一切形式地(formaliter)[①]包含在被创造的事物之中的东西，这就是说，神具有一些属性，在这些属性中，超越地包含着所有被创造的事物(参看第一篇公理八和命题十二绎理一)。

譬如，我们能够清楚地设想没有任何存在的广延，既然这广延在自身没有存在的力量，则正如我们所已经证明的，它就是神所创造的(第一篇最后一个命题)。而且，既然在原因中至少应当包含结果中所包含的同样多的圆满性，则应当推出，广延的一切圆满性都包含在神之中。但是，既然我们往后会看到广延事物按其本性是可分的，也就是说，它包含了一种不圆满性，则我们不能硬把广延加给神(第一篇命题十六)[②]；而且我们不得不承认，神包含着一种属性，这种属性超越地包含了物质的一切圆满性(据第一篇命题九附释)，并且可以代替物质。

二、神认识它自身，也认识其余一切，即是说，神自身中客观

① “超越地”，“形式地”均经院哲学名词。“超越地”指原因所包含的圆满性多于结果所包含的圆满性；“形式地”指原因所包含的圆满性等于结果所包含的圆满性。——译者注

② 此句据英译本译出。德俄译本译为：“我们不能硬把这种不圆满性加给神。”——译者注

地具有一切(第一篇命题九)①。

三、神为万物的原因,它的活动出于绝对自由的意志。

什么是本质的存在、实存的存在、观念的存在和潜能的存在　从这里可以明白,我们应当怎样理解这四种存在。首先,本质的存在只是一种样式,由于这种样式,被创造的事物才包含在神的属性中;所谓观念的存在只是指一切事物客观地包含在神的观念之中;潜能的存在只是指神的力量,凭借这种力量,神就能根据其绝对自由的意志创造一切尚不存在的事物。最后,实存的存在就是离开了神,单独就事物自身来考察的事物的本质,也就是说,实存的存在是在神创造事物之后归属于事物自身的东西。

这四种存在只有在被创造的事物之中才互有区别　由此可以明显推出,这四种存在只有在被创造的事物之中才互相区别,在神中就根本区别不出来。因为我们不能设想神可以存在于别的力量之中,神的存在和神的理智是不能同神的本质区分的。

关于本质的若干问题的答复　这样一来,我们就可以很容易地答复人们常常提出的关于本质的一些问题。这些问题就是:本质和存在是否有区别,如果有区别,那么本质是不是某种和观念不同的东西,如果是和观念不同的东西,那么本质是不是在理智之外有某种存在。最后一点在任何场合下都是应当承认的。对于第一个问题,我们的答复是:在神之中,本质和存在是没有区别的,因为神的本质没有存在是不能设想的。反之,在其他事物中,本质和存在是有区别的,因为没有存在,本质仍可设想。对于第二个问题,我们的答复是:凡是在理智之外能够清楚明晰设想的事物,即真正可以设想的事物,都是和观念不同的某种东西。但这里又产生

① "客观地",经院哲学名词,意即观念形态地。"神自身中客观地具有一切",意即神自身中包含了一切事物的知识。——译者注

一个问题：这种理智之外的事物单独在自身中存在呢，还是为神所创造呢？对于这个问题我们的答复是：形式本质① 既不能靠自身的力量而存在，也不是被创造的，因为这两种情况都要以事物事实上存在为前提；但是事物只依赖那包含万有的神的本质；在这个意义上，我们同意这样一种说法：事物的本质是永恒的。也可能有人问：在神的本性尚未认识之前，我们怎样能够理解事物的本质呢，因为正如我们刚才所说，一切事物都只依赖于神的本性。对于这个问题我的回答是：这种可能就在于事物已经被创造了。如果它们还没有被创造，则我完全同意：除非我们先有神的本性的正确知识，否则我们是不可能理解事物的本质的。这正如尚未认识抛物线的本性时，就不可能认识其纵横坐标的本性一样，甚至还要不可能些。

为什么作者在给本质下界说时求助于神的属性　其次应当指出，虽然还不存在的诸样式的本质是通过这些样式的实体来理解的，而且这些样式的本质的存在也被包含在它们的实体中，我们还是希望利用神来一般地说明这些样式和实体的本质，因为样式的本质只是在创造实体之后才包含在实体之中，而且我们也要探究永恒的本质的存在。

为什么作者在这里不考察其他的界说　我认为不值得去反驳那些作者所坚持的不同于我们的意见，甚至也不值得去考察他们对本质和存在所作的界说和说明。这样做只能使本来明白的事情弄得模糊不清。因为除了本质和存在之外，还有什么更明白知道的事情呢？要知道如果不同时说明事物的本质，我们就无法给这

① "形式本质"，经院哲学名词，指事物在客观世界的本质。与它相对的名词是"客观本质"。"客观本质"指事物作为思想的对象，在思想中的本质。关于这两个名词的含义，可参看斯宾诺莎《知性改进论》第三篇《论知性》。——译者注

个事物下界说。

怎样更容易地了解本质和存在之间的区别 最后，如果某个哲学家对被创造事物中的本质和存在是否有区别这一点还持怀疑的态度，那么他不必在本质和存在的界说上花很多的脑力去清除这种怀疑。他只要请教一下雕塑家或者木刻家就行了。他们会告诉他，他们是怎样设想还不存在的雕像，继后又怎样使之存在的。

第 三 章

论什么是必然的、不可能的、可能的和偶然的

状态在这里应当作何理解 我们上面已经说明了存在物的本性，下面我们将要考察存在物的某些状态。在这里必须注意，我们所谓“状态”(affectiones) 笛卡尔在另一地方称作“属性”(参阅《哲学原理》第一章第五十二节)。因为存在物，就其为存在物而言并不象实体那样对我们起作用。因此它应当用某些属性来说明，而这些属性仅仅是在思想上才有区别。因此我完全不佩服那些企图在存在物和虚无之间找寻某个中介物的人的过敏的机智，因为这对于真理有很大的危害性。但是在这里我不打算驳斥这种错误，因为当他们企图给状态下界说时，他们就会完全纠缠在他们自己的徒劳机智之中。

状态的界说 因此我只提出我自己的意见，我说，存在物的状态是某些属性，我们利用了这些属性就能理解每一个事物的本质和存在，而这些属性无论如何仅在思想上才有区别。在这里我试图说明某几个属性(因为我不准备说明所有的属性)，并且把它们同那些并不表示存在物的状态的名词区分开来。首先我将讨论必

然的和不可能的。

事物可以有多少方式称之为必然的和不可能的　事物称之为必然的和不可能的有两种方式：或者根据它的本质，或者根据它的原因。就本质方面来说，我们知道神必然存在，因为神的本质没有存在便不能被理解。反之，幻象由于其本质包含矛盾是不可能存在的。就原因方面来说，我们称事物（譬如物质的东西）为不可能的或必然的。因为当我们仅仅去考察它们的本质时，即使事物不存在，它们的本质仍然可以清楚而且明晰地设想。因此事物的存在决不是由于它们的本质的力量或必然性，而只能是由于它们的原因的力量，即由于神这个万物创造者的力量。由此可见，如果神命令某事物存在，则此事物就必然存在。否则它就不可能存在。因为这是自明的道理：凡存在既无内因又无外因者皆不可能存在。而在第二个场合下问题可以这样理解：事物既不能由于它自己的本质而存在（所谓它自己的本质我理解为它的内因），又不能由于神的命令这个万物唯一的外因而存在；由此可以推出，我在第二个场合所假定的事物不可能存在。

幻象怎么可以称为语词上的存在物（ens verbale）　这里必须注意：一、幻象之所以能够称为语词上的存在物，因为它既不存在于理智之中，也不存在于想象之中，而只可以用语词来表达。比方可以用语词来说“方的圆”，但是决不能想象它，更不能理解它。因此，幻象只是一种语词。所以不可能性不能算作存在物的状态，因为它是纯粹的否定。

被创造事物的本质和存在依赖于神　二、必须注意，不仅被创造事物的存在，而且它们的本质和本性（象我们在下面第二篇中将最清楚地加以证明的那样），都只依赖于神的命令。由此可以明白，被创造的事物在其自身没有必然性，因为它们自身既无它们的

本质,又无它们的存在。

被创造事物的必然性,或者来自和它们的本质相关的原因,或者来自和它们的存在相关的原因,在神那里,这两种情况并无区别 三、最后应当指出:从原因的力量而来的被创造事物的那种必然性,或者和它们的本质相关,或者和它们的存在相关,因为在被创造的事物那里,这两种情况是不同的。因为本质只依赖于永恒的自然规律,而存在则依赖于原因的顺序和秩序。反之,在神那里,本质和存在是没有区别的,因此神的本质的必然性和神的存在的必然性也没有区别。由此可以推出:如果我们理解了自然的全部秩序,那么我们便会发现:许多事物虽然我们能够清楚而且明晰地理解它们的本性,也就是说,它们的本质是如此的必然,但是它们却不能存在。因为我们发现这些事物在自然界中是不可能存在的,正好象我们知道巨象不可能穿过针眼一样,虽然我们清楚地认识两者的本性。因此这种事物的存在只是一种我们既不能想象又不能理解的幻象。

可能性和偶然性并不是事物的状态 关于必然性和不可能性已经说得很多了,这里似乎应当补充几句话说明一下可能的东西和偶然的东西。因为有些人认为这两者也是事物的状态,其实它们只表示我们缺乏理智。关于这点,在我解释了这两个名词应当作何理解之后,我再来清楚地说明。

什么是可能的,什么是偶然的 当我们知道事物的致动因(efficientem causam),但又不知这原因是否被决定的时候,这事物就称为可能的。因此我们只可以认为这种事物是可能的,而不能认为它是必然的或不可能的。如果我们只注意事物的本质;而不考察事物的原因,我们就称这个事物是偶然的。也就是说,我们把介于神和幻象之间的事物称为偶然的。因为从本质方面看,我们不

可能象在神的本质中一样在事物中找到如同神所具有的存在的任何必然性，也不可能象在幻象中一样在事物中找到任何矛盾或不可能性。如果谁想把我称为可能的东西叫做偶然的，而把我称为偶然的东西叫做可能的，我不会表示反对，因为我不习惯于字面上的争论。只要他们承认这两者都是由于我们缺乏知识的结果，而不是某种实在的东西，这就够了。

可能的和偶然的只是表示我们缺乏理智　谁想否认这一点，向他证明他的错误是不困难的。因为只要他考虑一下自然以及自然对神的依赖，他就会发现没有什么东西是偶然的，没有什么东西既可以存在又可以不存在，或者用通常习惯的说法，即没有真正偶然的东西(contingens reale)。这从第一篇公理十中完全可以明显地看出来，在那里我们已经证明，创造事物并不比保存事物需要更多的力量。因此没有任何一个被创造事物可以依靠自身的力量做任何事情，正象它不能依靠它自身的力量开始存在一样。由此可以推出：除了那创造一切的总因(Causa)即神的力量之外，没有任何东西被创造，因为神在每一瞬间都以它自己的助力(concursu)①不断再造一切事物。由此可见，如果万物都只是依赖神的力量才存在，则很容易看到：一切发生着的事物都只是借助于神的决定和意志才实现的。而既然神不会变幻无常（据第一篇命题十八和命题二十绎理），它本来应当永恒地决定创造它现在所创造的那些事物。既然除了神的决定之外任何一个事物都没有必然的存在的原因，那么一切被创造事物的存在必然是永恒地被规定。我们决不能说因为神可以另外作决定，所以这些事物是偶然的。因为既然在永恒中没有“当时”、“过去”、“未来”或其他的时间规定，那么由此

① “助力”，经院哲学名词，指神用来维持世界的存在不致毁灭的力量。即下文所说的保存力量。——译者注

可以推出，在神可以另外作决定以前神并不存在。

我们的意志自由同神的预先决定的和谐是超出人的理解范围的 我们已经说过人的意志是自由的(第一篇命题十五附释)，而人的意志也是借神的助力保存的，同时任何人除了神永恒地决定他应该希望什么或做什么之外，他就不能希望任何东西或做任何事情。然而这种情况怎么能够同人的自由和谐一致，则超出人的理解之外的。但是不能因此为了我们的无知而拒绝我们清楚认识到的真理。因为只要注意一下我们的本性，我们就可以清楚而且明晰地知道：我们的行动是自由的；我们思考许多事物只是因为我们希望如此。但另一方面只要象我们刚才说过的那样注意一下神的本性，我们就会清楚而且明晰地认识到：万物都依赖于神，除了神的永恒的决定之外，任何事物都不能存在。人的意志如何在每一个瞬间为神所创造又能保留它的自由，这是我们不得而知的。因为有许多事情是我们所不能理解的，但是我们却知道它们是如此被神所规定的。譬如，物质确实能分成无穷的微粒。这是我在第二篇命题十一中十分令人信服地证明过的，虽然我们不知道这种分法究竟如何进行。所以，我们用来说明已知事物的两个概念：可能的和偶然的，只是表示我们对事物的存在缺乏知识罢了。

第 四 章

论[永恒性]、①绵延 (Duratione) 和时间

上面我们已经把存在物分为其本质包含存在的存在物以及其本质仅仅包含可能存在的存在物。由此产生出永恒性和绵延的

① 据德译本增补。

区别。

什么是永恒性　关于永恒性，以后我们将详细说明。在这里我们只是说：永恒性是一种属性，我们把这种属性理解为神的无限存在。

什么是绵延　反之，绵延是一种属性，我们把这种属性理解为被创造事物保留在它们自身现实性中的存在。由此可以明白推出：事物的绵延和整个存在之间的区别仅在于思想上不同，因为抽出事物的绵延也就必然抽出它的存在。为了确定这事物的绵延，我们拿它同具有稳固的和确定的运动的那些事物的绵延作比较。这种比较就叫做时间。

什么是时间　因此时间并不是事物的状态，而只是思想的样式，或者象我们所说过的，是一种思想存在物。时间是一种用来说明绵延的思想样式。为了便于下面说明永恒性起见，我们必须在这里指出，绵延是用长短来表示的，好象是由部分所组成的，因此绵延只是存在的一种属性，但不是本质属性。

第　五　章

论对立、秩序等等

由于我们把事物加以相互比较，于是产生了一些概念，但是这些概念在事物之外除了表示思想样式并不表示任何东西。这是很明显的，因为如果我们试图把它们当作思想以外的事物，则我们对它们所具有的清晰的概念就会立即变为模糊了。

〔什么是对立、秩序、一致、差异、主辞、宾辞等等〕① 这些概念

① 据1961年英译本补加这句标题。——译者注

就是：对立(Oppositio)、秩序(Ordo)、一致(Convenientia)、差异(Diversitas)、主辞(Subjectum)、宾辞(Adjunctum)以及某些其他的概念。如果我们并不把它们理解为和对立的或有次序的等等事物的本质不同的某种东西，而仅仅把它们认作我们用来更容易记忆和想象事物的思想样式，那么，这些概念就是我们可以清楚地了解的。因此，我不认为有必要继续谈这个问题，且来讨论那些所谓先验的术语(terminos transcendentales)。

第六章

论单一(Uno)、真(Vero)和善(Bono)

几乎所有的形而上学家都把这些术语看作存在物的最一般的状态；他们说，一切存在物，即使在谁都没有知道它的时候，也是单一的、真的和善的。但是我们会看到，在我们对这些术语分别加以考察时，我们应当怎样来理解它们。

什么是单一性　我们先从第一个术语开始，即从单一性(Uno)开始。有人说，这个术语表示某种在理智之外的实在，但是他们不能指出这个加在存在物之上的东西究竟是什么。这种说法显然表明，他们在这里混淆了思想存在物和实在存在物，因此完全清晰的概念变成了模糊的概念。另一方面我们也肯定说，单一性决不和事物本身有区别，也不会给事物增加任何东西。单一性只能是一种思想样式，我们用它来把一个事物同和这些事物类似或者在某方面和它一致的其他事物区分开来。

什么是杂多性(Multitudo)，在什么意义下神可以说是单一的(unus)，在什么意义下神又可以说是唯一的(unicus)　杂多性和

单一性是对立的，它也不会给事物增加任何东西，它也只是一种思想样式，正如我们清楚而且明晰理解到的那样。我看不出对如此明白的事情还要作什么说明。只要指出：当我们把神同其他存在物分别开来时，神才可以说是单一的；但是当我们认识到神的本性并不是多样存在(plures esse)时，神就可以说是唯一的(unicum)。然而如果我们想更确切地研究问题，那么我们或许要指明，只有在不正确的意义下神才能称为单一的和唯一的。但是这个问题在那些只重事实不重言词的人看来并不怎么重要，甚至根本不重要。因此我们就把它置之不谈，而来讨论第二个术语，同时我们要用同样的方式说明"假"是什么。

民众所理解的和哲学家所理解的"真"和"假"是什么意思　为了正确地理解真(verum)和假(falsum)这两个名词，我们将从它们的词义开始。它们的词义表明，它们只是事物的外在标记(denominationes extrinsecas)，只有在修辞学的意义上才能把它们加给事物。但是，因为这两个词最初来源于民众，后来才为哲学家所利用，所以如果要追究这个词的原始意义，就必须知道这个词最初在民众那里是什么意思；尤其当语言的本性中没有别的根据可以用来研究这种意义时更应当如此。真和假两词的原始意义似乎是来源于故事，故事和事实相符，则此故事为真，不与事实相符则为假。后来哲学家们利用这两个名词来说明观念同它的对象(ideatum)相符或不相符。因此凡如实地把事物告诉我们的那个观念称为真的，凡不如实地把事物告诉我们的那个观念称为假的。因为观念不过是自然的精神故事或精神史剧(narrationes sive historiae naturae mentales)。因此后来这两个名词又比喻式地引用到不能发声的事物上去。譬如我们称黄金是真的或假的，仿佛黄金本身可以告诉我们它自身是什么或不是什么似的。

"眞"不是先验的术语 因此那些相信真是先验的术语或存在物的一种状态的人完全受骗了。因为只有在不正确的、或者无宁说是修辞学的意义下才能把这个术语加给事物本身。

眞理和眞观念的区别 如果有人进一步追问，独立于真观念的真理是什么，那也就等于问在白东西之外的白是什么，因为这两个问题是同类性质的问题。

关于真和假的原因我们前文已经解释过了，因此我无需再补充什么；而且如果不是许多著作家纠缠这类无聊的问题而无以自拔，徒劳地在没有麻烦的地方找麻烦，就连这里所说的也会是多余的①。

眞理的性质是什么？确实性并不在事物中 真理或真观念的性质是：一、它是清楚而且明晰的，二、它排斥任何怀疑，或简言之，它是确实的。谁在事物自身中找寻确实性，其错误就象在事物自身中找寻真理一样。当我们说某事物不是确实的，我们就是在语词上把这个对象(ideatum)当作观念，正如我们说某事物是可怀疑的一样。除非我们把不确实性理解为偶然性，或者理解为包含不确实性的或使我们怀疑的事物。没有任何必要继续在这些问题上纠缠。现在我们来讨论第三个术语，同时我们也要说明怎样理解和这个术语相对的术语。

"善"与"恶"只有在相对的意义下使用 事物就其自身而言无所谓善恶，善恶只能存在于同另一事物的关系上，即此事物帮助另一事物获得它所爱的东西，或者相反。因此同一个事物在同一时间内对不同的方面既可能是善的，也可能是恶的。譬如，圣经里的阿

① 此句是据1961年英译本和俄译本译出，意思较明确。原文及其他译本是："如果著作家们不象谚语中所说的'在灯芯草中找节'那样把自己纠缠在悬囊之中以至解脱不了的话，我无需再作什么补充了。"——译者注

希托菲尔(Achitophel)的计策对于阿普萨罗姆(Absalom)来说是善的，但对于大卫(David)来说则是最坏的，因为这个计策可能致大卫于死地①。也有许多其他的善并非对一切都是善的：譬如拯救对人来说是善的，但对于动植物来说就无所谓好坏②，因为这跟它们毫无关系。神的确可以称为最善的，因为它滋养了万物，并且用它的助力保存了万物，所以它是万物最珍爱的东西。不过，绝对的恶是没有的，这是自明之理③。

为什么有些人会承认形而上学的善 那些企图找寻摆脱任何关系的形而上学的善的人都陷入了错误的偏见，因为他们把思想上的区别同实在的区别和样式的区别混为一谈④。因为他们把事物本身和事物借以保存自己的追求(conatus)区别开来，虽然他们不知道所谓追求是什么意思。实际上，虽然在事物自身和事物保持自己的追求之间也存在着思想上的区别，或者说存在着语词上的区别，而且主要是这种区别使他们犯了错误，但是两者之间没有任何实在的区别。

① 指圣经上阿普萨罗姆起义反对大卫王的故事。阿希托菲尔是阿普萨罗姆阵营中一个智士。他向阿普萨罗姆献了一条计。如果照计行事就会致大卫于死命。但阿普萨罗姆拒绝了阿希托菲尔的计策。——译者注

② 1905年英译本作："健康对人来说是善的，但对于无感觉的物质或植物来说就无所谓善恶。"——译者注

③ 关于善恶的相对性，请参看斯宾诺莎《伦理学》第四部分序言。——译者注

④ 笛卡尔在其《哲学原理》中把事物之间的区别分为三类：即实在的、样式的和思想上的。实在的区别是指在两个或较多的实体之间所存在的区别，例如自然中的事物和这个事物的观念(笛卡尔把思想也看成一种实体)之间所存在的区别；样式的区别有两种：一为样式本身与实体的区别，例如运动与运动物体之间的区别；一为同一实体的两种样式间的区别，例如物体的运动与物体的形相之间的区别；思想上的区别是指一个实体与其某种属性之间，或者同一实体的两种属性之间所存在的那种区别，例如实体与绵延，广延与可分性之间所存在的区别，笛卡尔认为这种区别只是我们为了对于实体或属性形成清楚而且明晰的观念而在思想上加以区分的，它们本身并没有这种区别，所以称之为思想上的区别。参看下文第二篇第五章。——译者注

怎样使事物自身和事物力求保存自己现状的追求区分开来 为了弄清这层道理，我们现在举一个十分简单的例子。运动具有保存其状态(in quo statu) 的力量，这种力量不过是运动自身而已，也就是说，运动的本性就是这样。如果我说在A物体里没有别的东西，只有一定量的运动，那就很明显，当我考察这个物体时，我永远应当说它在运动。因为如果我说这物体会自行失去它的运动力量，我就必定要在假设所假定的东西之外把某种别的东西归之于它，于是这物体才会失去它自己的本性①。如果这个理由还不够明白，那么我们可以假定，这物体对运动的追求是在运动规律和本性之外的某种特殊的东西。所以如果认为这种追求是形而上学的善，那么这种追求必然会有自我保存的追求，而这种追求反过来又有另一追求，这样无穷地追求，直至可以设想的绝顶荒谬。至于为什么有人会把事物的追求和事物自身区分开来，那是因为人们在自身中发现了自我保存的欲望，于是他们就想象这种欲望也存在于一切事物之中。

在创造事物之前神是否能称之为善 现在有一个问题：在创造事物之前神是否能称之为善。根据我们的界说似乎应该这样回答：神没有这样的属性，因为单就事物自身考虑，既无所谓善，也无所谓恶。这种回答在许多人看来似乎很荒谬。但是究竟为什么，我也不知道。因为我们能归属于神的是许多这样的属性：它们在创造世界之前除了潜能的存在外是不可能出现的。譬如，神被称为创造者、裁判者、大慈大悲者等等。因此这样一些理由不应当使我们不安。

圆满性在什么意义下是相对的，在什么意义下又是绝对的 其次，正如善恶一样，圆满性也是相对的术语，除非我们把圆满性

① 即运动。——译者注

认作事物的本质。在这个意义下，正如我们上面已经说过的，神具有无限的圆满性、即无限的本质和无限的存在(esse)①。

我不打算在这里详细说明这个问题，因为我认为属于形而上学泛论中的问题是大家充分了解的，所以我认为继续说明这个问题是多余的。

① 关于圆满性，请参看斯宾诺莎《伦理学》第四部分序言。——译者注

第 二 篇

本篇主要是简略地说明形而上学专论中
有关神和它的属性以及人的心灵的若干问题。

第 一 章

论神的永恒性

实体的分类 上面我们已经说明过，在事物的本性①中除了实体及其样式之外没有任何东西。所以在这里不能期待我们会讨论实体的形式或真实的偶性。因为这些名词以及其他类似的名词完全是荒谬的，继而我们把实体分为两大类，即广延（extensio）和思想(cogitatio)。思想又分为被创造的，即人的心灵，和非创造的，即神。我们已经十分正确地证明了神的存在，一方面是从我们所具有的神的观念而后天地(a posteriori)证明的；一方面是从作为神存在的原因的神的本质而先天地(a priori)证明的。但是我们已经解释过神的若干属性，不过比这对象的重要性所要求的要简短些；因此我们打算在这里补足这一点，并且更详尽地加以说明，同时也解决一些其他的问题。

神不具有绵延 首先要考察的最主要的属性是神的永恒性。我们用神的永恒性来表示神的绵延，或者更正确地说，为了不把任何绵延硬加给神，我们称神是永恒的。因为正如我们在第一篇里已指出的，绵延是事物存在的状态，而不是事物本质的状态。既然神

① 1905年英译本意译为“在自然中”似乎更清楚。——译者注

的存在就是它的本质，所以我们不能说神具有任何绵延。因为把绵延看作是神的属性就是把神的存在和神的本质分开来。然而有些人问：神现在不是比创造亚当的那个时候存在得更长久些吗？这对于他们似乎是极其明显的，因此他们认为神决不能没有绵延。但是，这是未经论证的假设，因为他们同时承认神的本质不同于神的存在。因为他们的问题是：神既然在创造亚当之前就已经存在，那么从创造亚当时起直到我们今天还有一段新的时间，神是否把这段时间加到自己的存在上去了呢？这样，每过一天他们都把一段更长的绵延归属于神，并且承认神仿佛是连续地创造自己。他们如果不把神的存在同它的本质区分开来，就不能把绵延归属于神，因为事物的本质决不固有绵延。因为没有人会说圆的本质或三角形的本质，就它们为永恒真理而言，现在的存在比亚当时代的存在更长久些。而且，既然绵延能设想为可长可短，或者仿佛是由部分所组成，那么很明显，不能把任何绵延硬加于神。因为既然神的存在是永恒的，即其中不可能有过去或未来，那么如果我们不同时破坏我们关于神所具有的真观念，我们决不能把绵延归属于神。因此，如果我们把绵延归属于神，实际上我们就把按其本性为无限而且只能设想为无限的东西分割成许多部分。

为什么有些作者把绵延归属于神　有些作者把绵延归属于神的原因是：

一、因为他们企图撇开神来说明永恒性，好象永恒性离开了神的本质也能被理解似的，或者好象永恒性是神的本质之外的某种特殊东西似的。这种错误又是由于下面的情况造成的：因为缺乏语词，我们曾经习惯于把永恒性归属于那些其本质与其存在不同的事物（例如当我们说，世界永恒地存在，这并没有矛盾）；其次，我们习惯于把永恒性归属于我们还没有设想为存在着的事物的本

质，因为那时我们就称这些事物是永恒的本质。

二、他们把绵延归属于事物只是因为他们承认事物是连续地变化着，而不是象我们一样因为事物的本质不同于它们的存在。

三、最后，因为他们把神的本质象被创造的事物的本质一样同神的存在区分开来了。

这些谬见就是产生新错误的根由。因为引起其他两种错误的第一种错误就在于他们不理解什么是永恒性，而把它看成是绵延的变种。第二种错误是：他们不能很容易地把被创造事物的绵延和神的永恒性区分开来。末了，最后一种错误在于他们把神的存在和神的本质区分开来，并且象上面所说的，把绵延归属于神，因为绵延只是存在的一种状态。

什么是永恒性　然而为了更清楚地理解什么是**永恒性**以及为什么永恒性离开了神的本质就不能被设想，我们应当注意我们前文已经说过的，即一切被创造事物的存在，即神以外一切事物的存在永远只是由于神的力量或神的本质，而不是由于事物自身的力量。由此可以推出：这些事物现在的存在并不是它们未来存在的原因，这原因只在于神的不变性。因此我们应当说，神最初创造了事物，以后还将经常地保存它，换句话说，神将连续不断地进行这种创造活动。由此我们得出下列结论：

一、对于被创造的事物可以说，它享受(frui)自己的存在，这是因为它的存在并不来自它的本质。反之，对于神就不能说它享受存在，因为神的存在正如神的本质一样就是神自身。因此只有被创造的事物才享受绵延，而决不是神享受绵延。

二、一切被创造的事物虽然享受着现在的绵延和存在，但是它们却完全缺少将来的绵延或存在，因为绵延必定是不断地给予被创造事物的。但是对于这些事物的本质我们就不能说类似的话

了。既然神的存在来自神的本质，我们也就不能把任何未来的存在硬加于神，因为我们现在加给神的这种存在，是他永远所有的东西，或者用更恰当的说法，因为现实的无限的存在是神所固有的，正如无限的理智实际上是神所固有的一样。我把这种无限的存在称之为**永恒性**；永恒性只能属于神，而不能属于任何一种被创造的事物，甚至在此事物的绵延两端均无终点时也是如此。

此即为永恒性。关于神的必然性我不想说什么，因为在我们已经证明神的存在来自神的本质之后，这是多余的。因此，我们现在讨论唯一性。

第　二　章

论神的唯一性

我们常常惊奇，为什么有些作者力求用这样一些空洞的论据来证明神的唯一性(unitas)，比方："如果一个上帝就能够创造世界，那么其他的上帝就是多余的"，或者"如果万物都追求同一个目的，则它们均来自一个创始者"，以及诸如此类，这都是从外在的关系或名称上推出来的。所以我们在这里把所有这些证明都置而不论，而尽可能简明清楚地提出我们自己的证明如下：

神只有一个　我们把最高的智慧(summa intelligentia)算作神的属性，并且补充说，神所具有的全部圆满性是由于它自己，而不是由于什么别的。但如果存在许多神或许多最圆满的存在物，则它们全都应该拥有最高的智慧，这样每一个神只认识它自己就不够了，它必须认识一切，所以既要认识自己，又要认识其他的神。但从这里应当得出：每个神的圆满性都部分地依赖于它自己，部分地依赖于其他的神。这样一来就不是每个神都能够成为最圆满的

存在物，亦即象我们刚才所指出的那样，都能够成为由于自己而不是由于其他的东西才具有其全部圆满性的存在物。然而我们已经证明：神是最圆满的存在物，而且它存在着①。因此我们可以得出结论说：只有一个神；因为如果有许多神，则这个最圆满的存在物自身中就会存在不圆满性。这是背理的。此即为神的唯一性。

第 三 章

论神的广大无边

在什么意义下神可以称为无限的，在什么意义下神可以称为广大无边（Immensitate）　我们前文已经证明：如果我们不考虑圆满的和无限的存在物(ens)即神的话，任何有限的和不圆满的事物即近于无的东西就不能设想。因此唯有神才能称为无限的，这是因为我们发现，神实际存在于无限的圆满性中。然而神也可以称为广大无边的或无限制的，因为我们知道，可以限制神的圆满性的存在物是不存在的。

由此推出：神的无限性(Infinitas)，虽然这是一个否定的名词，却表示某种最高肯定的东西。因为我们之所以称神为无限的，仅仅因为我们是就神的本质或神的最高圆满性而言。反之，只有在相对意义上，广大无边才属于神，因为广大无边属于神不是因为神被绝对地看作最圆满的存在物，而是因为它被看作第一因。这个第一因即使只在对从属事物的关系上才是最圆满的，但它仍然是广大无边的。因为能够限制或测量这个第一因的事物是不会有的，所以任何比这个第一因更圆满的存在物是不能设想的（关于

① 1905年英译本作："而且它的存在依赖于它自身的力量"。——译者注

这点，详见第一篇公理九）。

通常所理解的神的广大无边是什么意思　但是作者们在说到神的广大无边时似乎就是把数量(quantitas)加给神；因为他们希望据此属性推出神应该是无所不在的，仿佛他们希望说，如果神不是无所不在的，那么神就会是有限制的。这从引用的另一个论据中可以明显地看出来：他们希望用这个论据证明：神是无限的或广大无边的（因为他们把“无限”和“广大无边”两个名词混为一谈），所以它无处不在。他们说，如果神是纯粹的活动(actus purus)（事实上也是如此），那么神必然是无所不在的和无限的。因为如果神不是无所不在，那么，或者它不能够在它希望存在的地方存在，或者它必然要运动（注意这点），那就很明显，他们就会把广大无边归属于神，因为他们认为神是一种数量。因为他们从广延的属性来找寻肯定神的广大无边的证据，这是极端荒谬的。

神无所不在的证明　如果现在有人问我们，我们怎样证明神的无所不在(ubiquitas)，那么我就要回答说：这个问题我们在上文已经充分证明过了。我们曾经指明，任何事物如果每一瞬间不为神所创造就不能在任何一个瞬间存在。

神的无所不在是不能说明的　然而为了正确地理解神的无所不在或者神在每一事物中的存在，我们必须洞悉神的意志的内在本性，因为神就是用神的意志创造万物，继续不断地再创造它们。但是因为这一点超出了人的理解范围，所以说明神怎样无所不在是不可能的。

有些人硬说神有三种广大无边，但这是不正确的　有些人承认神有三种广大无边：即本质上的广大无边、力量上的广大无边、以及最后，存在上的广大无边。但这种说法是极其错误的，因为他们显然承认神的本质和神的力量有区别。

神的力量(potentia)和神的本质是不能区分的　另一些人更公开地说出了这种观点,他们断言,神的无所不在只是由于它的力量,而不是由于它的本质。仿佛神的力量和神的全部属性或神的无限本质能够区分开来似的。其实这都是一回事。

因为如果不是这样,那么神的力量或者是某种被创造的东西,或者对于神的本质来说是某种偶然的东西,没有了它,神的本质也能设想,但是这两种假设都是荒谬的。因为如果神的力量是某种被创造的东西,则它就需要另外一个力量来保存,这样一来,就会产生无穷的系列。但是如果神的力量是某种偶然的东西,那么神就不是一个最单纯的存在物,这是和上面已经证明的结论相违背的。

神的无所不在和神的本质也是不能区分的　最后,他们希望用存在上的广大无边来表示和神的本质不同的某种东西,万物被它所创造和持续保存。但这是最荒谬的见解,他们之所以陷入这种谬见,就是因为他们把神的理智和人的理智混为一谈,常常把神的力量同君主的力量相比较。

第　四　章

论神的不变性

什么是变化和转化　所谓变化(Mutationem),我们这里理解为事物(subjecto)中所能发生的一切改变,同时事物的本质却保持不变。通常这个词的意义要广泛些,它还包括事物的毁灭,但不是绝对的毁灭,而同时包括随毁灭而来的新的产生;譬如我们说,泥炭化为灰烬,人变成野兽。但是哲学家们却利用转化(Transformationis)一词来说明这个过程。但是我们这里说的只是其中没

有事物转化的变化，譬如我们说：彼得的颜色变了，彼得的脾气变了等等。

神不会发生这种转化 现在我们要问，神会不会发生这种变化。因为在我们已经证明神必然存在，即神不可能停止存在或者转化为别的神以后，我们对于转化就不需要说任何话了。因为如果神停止了存在，就会同时有许多的神。但是，正如我们已经证明过的，这两种情形都是荒谬的。

变化的原因是什么 为了更清楚地理解我们还需要说的话，应当注意，任何变化的产生或者是由于外因，不管是符合还是违反对象的意志；或者是由于内因，即由于对象自身的选择。譬如，人之变黑、变老和长大等等就是由于外因，或者符合人的意志，或者违反人的意志。反之，想散步，想表示自己的愤慨等等则是由于内因。

神不能由于外物而变化 神不会发生前一类变化，即那些由外因所产生的变化；因为神是一切事物的唯一原因，它不会受任何东西的影响。并且，任何一个被创造的事物自身中都没有任何存在的力量，因此就更没有力量影响自身之外的东西或者影响自己的原因。

但是圣经常常提到，神由于人们的罪孽感到愤怒和悲伤以及诸如此类。不过在这里，结果被当作了原因。譬如人们说，夏天的太阳比冬天的太阳更热些，更高些，其实太阳并没有改变自己的位置，也没有增加自己的热力。这类事情圣经里常有叙述，讲得明显的是《以赛亚书》，该书（第五十九章第二节）用谴责的口吻对人民说："你们的罪孽使你们和你们的神隔绝。"

神也不能由于自身而变化 我们且进而研究神是否会发生以它自己为原因的变化。我们不能承认这一点，而且完全否认这一

点;因为出于对象的意志的任何变化都是为了改善自己的状态,这在最圆满的存在物那里是不可能的。其次,这种变化只有在必须避免恶或者获得所缺乏的善时才会发生;但是这两种情形对于神来说都是不可能的。因此我们得出结论:神是不变的存在物。[1]

应当指出,在这里我故意忽略了变化的通常的分类,虽然我们也用某种方式对它们进行了考虑。因为既然我们在第一篇命题十六中已经证明神是无形体的,而变化的通常的分类只适用于物质,所以在这里没有分别予以考察的必要。

第 五 章

论神的单纯性

事物的三重区别:实在的区别,样式的区别和思想上的区别

现在讨论神的单纯性。为了正确理解神的这个属性,应当回忆一下笛卡尔在其《哲学原理》第一篇第四十八和四十九节所说的话,即:在自然里除了实体及其样式以外没有任何东西。由此他推出(第六十、第六十一、第六十二节)事物的三重区别,即实在的区别、样式的区别和思想上的区别。所谓实在的区别就是有不同的或相同的属性的两个实体,例如思想和广延、或物质的诸部分之间的区别,这种区别在于一个没有另一个的帮助同样也可以设想,因而也能单独存在。样式的区别有两方面:一方面是实体的样式和实体本身之间的区别,另一方面则是同一个实体的两种样式之间的区别。后一种区别是因为每一种样式虽然离开了另一种样式也能设想,但是任何一种样式离开了它们的实体就不能设想。反

① 神是不变的,也可以从我们已经指明的,即神的意志和神的理智是同一的这个结论明显看出,当然还有其他的论据。——著者注

之，前一种区别是因为实体虽然没有其样式也能够设想，但是样式没有实体却不可能设想。最后，思想上的区别是实体和它的属性之间所产生的区别，例如绵延就不同于广延。这种区别也是因为这种实体没有这个属性就不能设想。

由此产生各种不同的结合以及结合的种类有多少　由这三重区别产生各种不同结合。第一种结合是由具有同一属性的两个或多个实体所构成，例如两个或多个物体的每一种结合；或者由具有不同的属性的实体所构成，例如人。第二种结合来源于不同样式的结合。最后，第三种结合在现实中并不存在，它的产生只是我们为了更好地理解事物而设想的。凡不是由前面两种形式中的任何一种所构成的事物都应该称为单纯的。

神是最单纯的存在物　所以必须指出，神不是复合的存在物，由此可以得出结论：神是最单纯的存在物。这是容易理解的，因为这是自明的道理：复合物的各个组成部分，按其本性至少存在于复合物之先。同时，复合和结合成神的各种实体按其本性本来应该存在于神之先，而每一个实体自身都是可以设想的，不必把它们附加于神①。其次，既然这些实体相互之间在实际上应当有区别，则每一个实体没有其他实体的帮助也必能独自存在。这样一来，象我们刚才说过的，我们将会有许多的神，其数目相等于结合成神的那些实体的数目。因为既然每一个实体都能独自存在，那么它们也就必靠自己而存在，因此它们也就会有力量使它们自己取得我们已经指出是属于神的那一切圆满性，等等。这是我们在第一篇命题七证明神的存在时已经详细说明过的。而既然再没有比这种武断更荒谬的了，所以我们得出结论说：神不可能由实体

① 意即离开了神的观念，它们每一个都能设想。——译者注

的复合或结合所构成。同样在神中也没有不同样式的复合，这是十分明显的，因为一般说来神并不具有样式，因为样式从实体的变化而来(参看《哲学原理》第一篇第五十六节)。最后，如果有谁还要在事物的本质和存在之间设想另一种结合，我们不会表示反对。不过他应当记住，我们已经充分证明过，在神中这两者是不能区分的。

神的各种属性只是在思想上才有区别　由此我们可以清楚地推出，我们关于神的各种属性所作的一切区别并不是实在的区别，而是思想上的区别。应当理解我刚才所说的这种思想上的区别；这是从下面这个事实知道的：这种实体没有这种属性是不能存在的。由此我们可以推出，神是单纯的存在物。我们并不理会逍遥学派提出的混杂的区别①。下面我们继续讨论神的生命。

第　六　章

论神的生命

通常哲学家所理解的生命是什么意思　为了正确地理解神的生命这个属性，我们必须一般地说明一下生命究竟是什么意思。我们首先考察逍遥学派的意见，他们把生命理解为"有滋养的灵魂和热的结合"(参看亚里士多德《论呼吸》第一卷第八章)。由于他们杜撰三种灵魂，即植物性的灵魂、感性的灵魂和理性的灵魂，并且把这三种灵魂分别归属于植物、动物和人，所以他们认为其他的事物是没有生命的。但是他们不敢说心灵和神没有生命。大概他们害怕陷于相反的观点，即如果心灵和神没有生命，它们就死亡了。

① 斯宾诺莎在这里是指亚里士多德在其《工具论》和《形而上学》中提出的四种区别：矛盾、反对、剥夺和关系形式的对立。——译者注

因此亚里士多德在其《形而上学》第二卷第七章中又给心灵所固有的生命下了另一个界说，即："生命是理智的活动。"在这个意义上，他把生命归属于神，因为神能思想而且是纯粹的活动。我们将不劳神去反驳这些观点，因为他们归属于植物、动物和人的这三种灵魂，我们已经充分证明了它们只是想象的产物。因为我们证明了：物质除了机械的结合和活动外一无所有。至于神的生命，那么我不理解为什么在亚里士多德那里理智活动优于意志的活动和其他类似的活动。但是既然我不能期望对这一点得到任何回答，那么，正如我许诺过的，我就进而说明什么是生命。

生命可以属于哪些事物　虽然生命一词通常被借用来表示一个人的行为，但是我们只要简略地说明一下在哲学上怎样理解生命就足够了。必须看到：如果生命也应当属于有形体的事物，那就不会有任何一个事物不具有生命。

如果生命仅属于灵魂和形体相结合的那些事物，那么唯有人或者也许还有动物才有生命，而灵魂和神就不能有生命。但是，"生命"一词通常具有更广泛的意义，因此毫无疑问，生命应该属于同灵魂毫无联系的有形体的事物以及属于同有形体相分离的灵魂。

生命是什么以及什么是神的生命　因此所谓生命，我们理解为事物借以保持其存在的一种力量。既然这种力量不同于事物自身，那么我们就可以正确地说，这些事物都有生命。反之，神借以保持其存在的力量只是它的本质，因此称神为生命的那些人是说得最好不过了。有些神学家认为，由于这个原因，犹太人在发誓时才说："凭活着的耶和华"(vivus Jehova)，因为神就是生命，和生命没有区别。所以他们不说："凭耶和华的生命"(vita Jehovae)，象约瑟夫凭法老的生命发誓时说："凭法老的生命"(vita Pharao-

nis)那样。

第七章

论神的理智

神是全知的　上文我们已经把全知列为神的一种属性。大家知道，全知是神具有的，因为知识本身包含一种圆满性，而神作为最圆满的存在物，就不应当没有任何圆满性。因此神应当具有最高的知识，这种知识不需要或不允许有任何无知或知性不足，因为否则神的属性中即神本身中就会有不圆满性了。由此可以明白，神决没有理智能力，它也不会通过推理得出任何结论[①]。

神之外的事物并不是神的知识的对象　更进一步，从神的圆满性还应当推出，神的观念并不象我们的观念那样受神以外的事物所限制。相反，神创造的事物由神的理智所规定[②]：因为否则事物就会靠自身而具有它们自己的本性和本质，并且至少在本性上先于神的理智，这是荒谬的。许多人因为对这一点注意不够，所以他们犯了巨大的错误。因为他们认为，在神之外有一种物质，这种物质象神一样的永恒，并且独立自存的，按照一些人的意见，这种物质被神的理智导入一定的秩序[③]，而按另一些人的意见，物质也可以从神那里得到一定的形式[④]。另一些人还同意事物按其本

① 1905年英译本意译为："神的知识是直接的，它不需要任何逻辑推理过程"。——译者注

② 由此显然可见：神用以认识被创造事物的理智与神用以决定这些事物的意志和力量是同一个东西。——著者注

③ 这可能指阿那克萨哥拉的观点：自然中存在着一种使自然有秩序有条理的理性、心灵(nous)。——译者注

④ 这可能指亚里士多德的观点：神是无质料的纯形式。——译者注

性是必然的、不可能的或偶然的，因此神也知道这些事物是偶然的，但是完全不知道它们是否存在。最后，还有一些人说，神也许是由于长期的经验从各种情况中知道偶然事物的。此外我还可以举出同样性质的许多谬见，如果这不是多余的话，因为从上文所说的看来，这些意见的错误是自明的。

神的知识的对象即是神自身 现在，我们回到我们的题目上来，即：在神之外没有神的知识的任何对象，神自身才是神的知识的对象，也就是说，它自身就是它的知识。有些人认为，世界是神的知识的对象，这种人比那些希望杰出的建筑师所设计的建筑物变成为他的知识对象的人更加愚蠢得多。因为建筑师至少应当在自身之外找寻适合的材料，但是神并不在自身之外寻找材料，因为事物就其本质和存在来说，都是神的理智或意志所创造的。

神怎样知道罪孽、思想存在物等等 也有人会问，神是否知道丑恶或罪孽、思想存在物诸如此类东西。我们回答说：凡是以神为其原因的事物，神必定能知道，特别是因为没有神的助力这种事物一刻也不能存在。因此，既然在事物中并不存在丑恶和罪孽，丑恶和罪孽只存在于把一个事物和另一事物加以比较的人的心灵中，所以离开了人的心灵，神是不知道这些东西的。我们已经说过，思想存在物是思想的样式，它们之所以必须为神所知，只是在于我们感到神仍同以前一样保存和继续创造人的心灵；而不是神为了更容易记住他所知道的事物在自身中具有这些思想样式。如果对于我这里所说的不多的话加以注意，就不会提出任何关于神的理智的问题，因为这种问题是很容易解决的。

神怎样认识个别事物以及它怎样认识共相（universalia） 但是我们仍然不能放过一些人的谬见，他们认为神只知道永恒的事物，例如天使和天堂。他们把这些事物想象成本性上不生不灭的

东西。反之,除了这几种不生不灭的东西外,神对于这个世界就一无所知了。看起来这些人仿佛是故意要犯错误和虚构最荒谬的东西。因为再没有比否认神有个别事物的知识的说法更荒谬的东西了:要知道,个别事物没有神的助力一刻也不能存在。然后,他们又断言神对于实际存在的事物是无知的,硬说神认识那不存在的而且在个别事物之外没有任何本质的共相①。反之,我们认为神具有个别事物的知识,而否认神具有共相的知识,只有在神理解人的心灵范围内,神才具有这种知识。

神只能有一个观念而且是一个单纯的观念 最后,在结束这一章之前,似乎还必须回答一个问题:神有许多观念呢,还是只有一个观念而且是一个最单纯的观念。对于这个问题我的回答是:神的观念(由于有了这个观念,神才称为全知的)是唯一的和最单纯的。因为神只是因为它有一个关于自身的观念才真正称为全知的。这个观念或者说这种知识既然永远和神同在,所以不是别的,只是神的本质,因为在神的本质之外不可能有任何东西存在。

什么是神关于被创造事物的知识 然而神关于被创造事物的知识,严格说来不能算作神的知识。因为如果神愿意,这些被创造事物就会具有另一种本质,而这种本质并不包括在神对于自身所具有的知识中。然而有人问:神对于被创造事物的这种固有的或非固有的知识是多方面的呢,还是单纯的?对此我们回答说:这个问题和下面这些问题是一样的:神的命令(decreta)和意愿(volitiones)是一个还是多个,神是否无所不在,或者神借以保存个别事物的那种助力对于一切事物说来是不是同一的。关于这些问题,正象我上面所说过的,我们不能有任何确切的知识。尽管如此,我

① 关于"共相",请参看笛卡尔《哲学原理》第一篇第五十九节和斯宾诺莎《伦理学》第二部分四十命题附释一。——译者注

们仍可确切地知道，神的助力就其和神的全能相关联而言，它必定是唯一的，虽然它的效果会表现为多种多样。同样，神的意愿和命令（因为我们可以把神对于被创造事物的知识称作神的意愿和命令）就其在神之内而言并不是多个的，虽然它们通过被创造事物(或者更正确地说，在被创造事物之中)以各种不同的方式表现出来。最后，如果我们注意一下整个自然的相似性(analogiam)，我们就能把自然界认作一个存在(Ens)，因此神关于被自然产生的自然(Natura naturata)① 的观念和命令乃是唯一的一个。

第 八 章

论神的意志

我们不知道怎样把神的本质和神借以认识自己的理智跟神借以爱自己的意志区别开来　神希望借以爱自己的意志是从神借以认识自己的无限理智中必然产生的。但是这三种东西，即神的本质，神借以认识自己的理智，以及神希望借以爱自己的意志，彼此如何区别开来，这是我们所不能知道的。我们并非不知道神学家们用来说明这个问题的那个名词(即人格)。可是，虽然我们也知道这个名词，我们却不知道它的意义，也不能对它形成一个明白而且清晰的概念；虽然我们可以确信，在神的许诺给虔诚人的幸福的直观中(in visione Dei beatissima)，神会向它自己启示这一点。

神的意志和力量，同神的理智没有外在的区别　神的意志和

① 即整个被创造的自然。斯宾诺莎从库萨的尼古拉和布鲁诺那里借用了一对辩证的术语，即："产生自然的自然"(natura naturans)和"被自然产生的自然"。所谓"产生自然的自然"是指在自身内并通过自身而被认识的东西，或指表示实体的永恒无限的本质的属性，简言之，即指神及其属性；所谓"被自然产生的自然"乃指出于神或神的任何属性的必然性的一切事物，即神的属性的全部样式。这两个术语表示同一个自然的二重性质：既是原因，又是结果；既是主动，又是被动；既是统一性，又是多样性。——译者注

力量同神的理智没有外在的区别，这从前文看来是十分明显的；因为我们已经指明，神不仅预先决定事物的存在，而且也预先决定事物的本性。这就是说，事物的本质和存在应当依赖于神的意志和力量。由此我们可以清楚而且明晰地认识到：神用以创造、理解、保存或热爱被创造事物的理智、力量和意志彼此之间是完全没有区别的，而只有对我们的思想说来，它们才有区别。

说神恨一些事物，爱另一些事物是不正确的 当我们说神恨一些事物，爱另一些事物时，〔这也不过是一种比喻的说法，〕这个意思也就是和圣经上说地球产生人等诸如此类东西一样。神并不恨任何人，也不爱任何人，象庶民相信的那样。这可以从同一部圣经中足够明显地看出来。因为，以赛亚这样说过，而使徒在《致罗马人书》第九章中还说得更清楚："因为他们（即以撒的儿女）还没有生下来，善恶还没有作出来，但对他说，将来大的要服侍小的，只因要显明神拣选人的旨意"，等等。再往下不远："如此看来，神要怜悯谁，就怜悯谁，要叫谁刚硬，就叫谁刚硬。这样，你必对我说：他为什么还要指责人呢？有谁抗拒他的旨意呢？你这个人哪，你是谁，竟敢向神强咀呢？受造之物岂能对造他的说：你为什么这样造我呢？窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿么"，等等①。

神为什么要劝诫人们，为什么没有劝诫神就不拯救他们，邪恶的人为什么要受到惩罚 如果有人问，神为什么要劝诫人们，这个问题容易回答：神永恒地决定要及时劝诫那些它希望拯救的人，使他们可以回心转意。如果有人再问：难道神没有劝诫就不能拯救他们么？我们回答说：能够。然而神为什么不拯救他们呢？——

① 参看《圣经》，《致罗马人书》，第九章第十一、十二、十八——二十一节。——译者注

也许有人追问。这个问题我可以回答，如果他们首先告诉我：神为什么不使红海在没有强大的东风时可以渡人，神为什么不使所有个别的运动在没有其他运动时完成，以及神为什么不完成神借助于原因而完成的许多其他的事情。可能又有人问：为什么邪恶的人要受惩罚，因为他们的行动是根据他们自己的本性和神的决定？对于这个问题我的回答是：他们受惩罚也是遵照神的决定。并且，如果只有那些我们认为是自愿犯罪的人才应受惩罚，那么人们为什么力图消灭毒蛇呢？要知道，毒蛇只是按照它们的本性犯罪的，而且不能不这样。

圣经并不教导和自然之光（Lumini naturae）[1]相违背的东西　最后，如果在圣经里还有其他引起我们怀疑的问题，这里并没有篇幅说明它们：因为我们这里只研究那些能够用自然理性（Ratione naturali）完全可靠地解决的那些问题，并且十分明白地证明这一点，以使我们知道，圣经也是这样进行教导的。因为真理不能和真理相矛盾，圣经不能教导胡说八道的东西，象人们通常所想象的那样。因为如果我们在其中发现了和自然之光相违背的东西，那么我们就要用我们用来驳斥可兰经和达摩经[2]那种自由去驳斥这种东西。不过，我们根本没有想到圣经里会出现任何同自然之光相违背的东西。

第 九 章

论神的力量

怎样理解神的万能　上文我们已经充分证明了神是万能的。

① 英译本意译为“自然规律”。——译者注

② 可兰经为回教经典。达摩经为犹太教经典。——译者注

在这里，我只打算简略地说明一下应当怎样理解这一属性。因为许多人在说到此属性时没有足够的虔诚，并且与真理不合。因为他们说，有一些事物按它们自己的本性来说是可能的，但按照神的决定来说是不可能的；另一些事物是不可能的，最后，第三类事物是必然的，因此神的万能只与可能的事物相关。但是我们已经证明了，一切都绝对地依赖于神，因此我们才说，神是万能的。既然我们知道神根据它的纯粹的意志自由预先决定了某些事物，而神又是不变的，那么我们就说：任何事物决不能和神的决定相违背，除非是和神的圆满性相矛盾的东西，没有任何事物是不可能的。

万物之所以是必然的都由于神的决定，而不是一些事物由于事物自身，另一些事物由于神的决定 也许有人要争辩：只有当我们注意到神的决定时，我们才发现必然的东西，当我们不注意神的决定时，就发现相反的东西，例如约西亚(Josiah)在叶罗博阿姆(Jeroboam)的祭坛上烧毁了偶像崇拜者们的骨头。如果我们只考虑约西亚的意志，我们就会认为这件事情只是可能的，而无论如何不能承认它是必然的，除非先知预言了这是神的决定[①]。反之，三角形内角之和等于两直角则是自明的。然而人们由于自己的无知杜撰出事物中的这些区分。因为如果人们清楚理解了自然的整个秩序(totum ordinem Naturae)，他们就会发现万物就象数学论证那样皆是必然的。但是由于这超出了人的认识范围，所以我们才认为某种事物是可能的，而不是必然的。因此应当说：或者神是无能的，因为实际上一切都是必然的；或者神是万能的，我们在事物

① 叶罗博阿姆一世，圣经上记载为以色列国王（公元前九六二——九四四年），曾在唐(Dan)及贝泰尔(Béthel)建立起偶像崇拜(idol)；约西亚为犹太国王（公元前六三九——六〇八年），曾摧毁了偶像，重新修缮了寺院。——译者注

中所发现的必然性只是来源于神的决定。

如果神曾经给事物创造了另一种本性，它就会给予我们另一种理解力　如果现在有人问：倘若神曾经作了另一种决定，而使今天的真理变成谬误，则我们会承认这真理是唯一的真理么？对于这个问题我的回答是：当然，如果神给予我们的仍然是现在这种本性的话。但在那时，神就可能(如果神愿意的话)象它已经做过的一样给予我们这样一种本性：由于这种本性我们可以象神所规定的那样认识事物的本性和规律。的确，只要我们注意到神的诚实，它本来就应当这样做。这从上面我们所说的话中也可以明显地看出来，即一切被自然产生的自然乃是唯一的存在物。由此可以推出：人是自然的一部分，这一部分必须和其余的部分相一致。因此从神的决定的单纯性中推出：如果神曾经用另一种方式创造事物，它同时就会这样来创造我们的本性，使我们能够象神创造这些事物那样理解它们。因此，虽然我们愿意接受哲学家们对神的力量所作的这种区分，不过我们应该用不同的方式叙述它。

神的力量有多少种　因此，我们把神的力量分成调整力量和绝对力量(potentiam Dei in ordinatam et absolutam)。

什么是绝对力量，什么是调整力量，什么是通常力量，什么是非常力量　当我们撇开神的决定来考察神的万能时，我们就称神的力量为绝对的，当我们联系到神的决定时，我们就称神的力量为调整的。其次是神的通常力量和非常力量。通常力量把世界保持在它一定的秩序中；非常力量是神在自然秩序之外创造某种东西的一种力量，例如象驴子说话、天使现身之类的奇迹。不过这是很可以怀疑的，因为神按照同一个固定不变的秩序来管理世界，较之神由于人们的愚蠢而废除规律，显然是一种更大的奇迹。要知道，神本身是把这些规律当作自然中最好的东西，而且唯一是根据

神的自由而建立起来的(只有完全盲目的人才能否认这一点)。但是,我们让神学家去解决这个问题。

最后,我们暂且不谈通常关于神的力量所提出的其他一些问题,例如,这种力量是否包括已经过去的事件;神是否能够做得比它所做过的更好;它是否能够做得比它所做过的更多。所有这些问题根据已经说过的都可以容易地得到答案。

第十章

论创造

上面我们已经说过,神是万物的创造者;在这里我们力求说明应当怎样理解创造;然后我们尽可能研究一下通常人们关于创造的某些意见。现在我们从第一点开始。

什么是创造 我们说:创造是一种活动,在这种活动中除了致动因之外没有任何其他原因,或者说,被创造的事物是这样一种事物,它的存在除了神之外,不以任何东西为前提。

通常对创造所下的界说要抛弃 在这里应当看到:一、我们避免用哲学家们通常所使用的"从无(*ex* nihilo)"这个词,仿佛无是事物由以产生的某种物质似的。他们这样说是因为他们具有这样一种习惯:当谈到事物产生时,就要假定在这些事物之前存在着它们由以产生的某种东西,因此一谈到创造,他们总不会忘掉这个前缀词:从(*ex*)。他们对待物质也是这样的态度,因为他们看到一切物体都处在一定的位置,并为其他物体所环绕,于是就问自己:整个物质究竟在哪里呢?并且回答说:物质处在某个想象的空间中。因此毫无疑问,他们并不是把无看作对一切实在事物的否定,而是把它设想或想象为某种真实的东西。

七

对通常的界说的说明　二、我说，除了致动因之外，创造中没有任何其他原因出现。我本可以说，除致动因外，创造否定或排除一切其他原因。但是我宁愿用“出现”一词，省得又要答复那些人的问题，他们问：神在创造某种东西的时候是否给自己提出了一个它因以创造事物的目的。其次，为了更清楚地说明事物，我补充了第二个界说，即被创造的事物除了神之外不需要任何东西作前提。因为如果神给自己提出了某种目的，那么这个目的不在神之外，因为神之外没有任何东西能够强迫神进行活动〔影响或改变神的决定〕①。

偶性和样式不是被创造的　三、从这个界说明显推出，偶性和样式不是被创造的，因为除了神以外，偶性和样式还以被创造的实体为前提。

创造之前，既无时间，亦无绵延　四、最后，在创造之前，我们不能设想任何时间和任何绵延。时间和绵延是从事物开始的，因为时间是绵延的尺度，或者正确些说，时间只是思想的样式。因此它不仅需要某种被创造的事物，而主要是需要能思想的人作为前提。〔其次，绵延是受被创造事物的存在所限制，因此〕②当被创造事物停止存在时，绵延也就停止存在；当被创造事物开始存在时，绵延也就开始存在。我说：被创造的事物，因为神没有任何绵延，而只有永恒性，象我们上文已经十分明显地证明过的那样。因此被创造事物应当先于绵延，或者至少应当与绵延同时存在。凡是认为绵延和时间先于被创造事物的人，就象那些设想没有物质的空间的人一样，为同样的成见所致谬，这是不言自明的。此即为创造的界说。

① 据1905年英译本增补。——译者注

② 同上。——译者注

创造世界的活动和保存世界的活动是神的同一种活动 这里没有必要重复我们在第一篇公理十中证明过的东西，即：创造事物需要的力量和保存事物需要的力量是一样多的，也就是说，神的创造世界的活动和保存世界的活动是同一种活动。

说明了这些意见之后，我们现在来讨论第二点。我们必须研究：

一、什么东西是被创造的以及什么东西是不被创造的。

二、被创造的东西是否永恒地(ab aeterno)被创造。

什么是被创造的事物 对于第一个问题我们可以简略地回答：凡是虽无任何存在仍可明白设想其本质并且是通过其自身来设想的东西都是被创造的事物。例如物质，当我们从广延属性来设想它而且不论它是否存在都能清楚明晰地设想它时，我们对它就有一个清楚而且明晰的概念。

神的思想和我们的思想有何不同 但是，也许有人会说：我们可以明白而且清晰地设想没有存在的思想，只是我们把这种思想归属于神。对于这种说法我们的回答是：可以归属于神的思想不是象我们的思想那样的思想，即不是被动的、为对象的本性所限制的思想，而是这样一种思想：它是一种纯粹活动，而且因此包含存在，象我们上文已经足够详细地证明过的一样。因为我们已经指明：神的理智和意志同神的力量以及包含存在的本质没有区别。

在神之外，沒有任何东西象神一样的永恒 所以，既然凡是其本质不包含存在的事物必定要由神所创造才能存在，并且象我们多次说明过的，必须为它的创造者本身所连续保存，我们就没有必要来驳斥这样一些人的意见，他们认为，世界，或混沌(chaos)，或没有任何形式的物质，是象神一样的永恒和独立的。现在我们再谈第二个问题，即被创造的东西是否永恒地被创造？

“永恒地”这个词是什么意思 为了正确地理解这个问题，应当注意一下“永恒地”这个用语。因为我们想用它来表明跟我们上文在谈到神的永恒性时所说明过的道理完全不同的某种东西。因为在这里我们不过理解为一种没有开端的绵延，或者是一种我们不能用任何数目来表明的绵延，无论这数目有多大，即使我们愿意把它增加到许多年，或者增加到千百万年，甚至增加到千百万年的千百万年。

任何东西都不能永恒地被创造的证明 这种绵延不可能存在现在已经清楚地证明了。因为如果世界从特定的时刻往回推，它就决不能有这样的绵延，所以世界决不能从这个开端达到这个时刻①。也许有人说：对于神没有任何不可能的事情；因为神是万能的，它可以创造一种不能再长的绵延。我们的答复是：正是因为神是万能的，它就决不会创造一种它不能创造得更长的绵延。因为绵延的本性就在于它永远可以设想为或大或小，象我们在数目中所看到的情形一样。或许有人会反驳说：神永恒地存在，并且它一直存在到现在这个时刻，因此它有一种绵延，比这种绵延更长就不能设想了。但是这样一来，归属于神的绵延只是一种由各部分组成的绵延。这种观点，当我们证明了神固有的不是绵延而是永恒性时，就已经充分地为我们所驳斥了。愿人们牢牢地记住这一点吧，因为当他们很容易地从许多论据和谬误中解脱出来时，他们就会带着最大的愉快享有对这个存在物②的最幸福的直观（in beatissima hujus entis contemplatione）。

---

① 1905年英译本意译为：“因为如果世界是从任何一个固定的时间开始的，那么它的绵延就决不能满足这个条件。所以世界决不能经历一个从如此的开端到现在这样的绵延。”可资参考。——译者注

② 即神。——译者注

不过我们还要答复一下某些哲学家所提出的一些论据，他们企图从已经过去的绵延来证明可能有这样一种无限的绵延。

从神是永恒的得不出它的活动结果也能永恒地存在　首先他们说："被产生的事物能够与它们的原因同时存在；所以，神既然是永恒地存在，那么它的活动结果也能够永恒地被产生。"他们举出永恒地为圣父所创造的圣子作为例证。但是从上述可以清楚地看到，他们把永恒性和绵延混淆起来了，他们只把绵延永恒地归属于神，这从上面所引用的例子也可以明显地看出来。因为他们认为属于圣子的永恒性也同样可以属于被创造的事物。其次他们想象在创造世界以前有时间和绵延，并且认为绵延可以在被创造事物之外独立存在，就象另一些人认为永恒性独立于神之外一样。这两种意见离真理都有十万八千里。所以我们回答说：以为神能够把它自己的永恒性分给被创造事物，这种看法是完全错误的，圣子并不是创造的，而是象圣父一样永恒的。当我们说圣父永恒地产生圣子时，我们只是想说：圣父永远同圣子分享着它自己的永恒性。

如果神是根据必然性而活动，那么它就不会具有无限的美德　他们的第二个论据是："神自由活动时所具有的力量不会少于它根据必然性而活动时的力量。而如果神根据必然性而活动，那么，由于它具有无限的美德，它就应当永恒地创造世界。"对于这个论据，只要我们考察一下它的基础是容易回答的。因为这些天真的人以为他们可以对无限完美的存在物具有各种不同的观念，因为他们设想神具有无限的美德，既可以根据自然的必然性而活动，也可以自由地活动。但是我们否认神由于根据它的本性的必然性而活动才具有无限的美德。我们可以否认这种说法；而且这些人也必然要同意我们的看法，因为我们已经证明：最圆满的存在物是自由活动的，而且只能被设想为唯一的。如果他们反驳说，可以假

定(虽然事实上这是不可能的)神由于根据它自己本性的必然性而活动才具有无限的美德,那么我们可以回答说:这种假设是不可能的,正如我们不能够为了要得出并不是所有从圆心到圆周的直线都相等的结论而假设方的圆一样。这层道理我们在上文已经充分证明了,所以我们不需要重复说明。我们刚才已经证明,没有一种绵延不能设想为两倍长,而是可以设想为更长许多或更短许多,因此绵延永远能够被根据自己无限的美德而自由活动的神创造得比给定的数量更大或更小。但是如果神是根据自然的必然性而活动,那么这种情况就决不会发生了,因为那样一来,神只能产生一种来自神的本性的绵延,而不能产生无数别的更大的绵延。因此,可以把我们的论据概括如下:如果神创造了一种它不能再创造得更长的绵延,那么神就必然会减少它自己的力量。但是这个结论是错误的,因为神的力量和神的本质没有区别。所以,等等。其次,如果神是根据自然的必然性而活动,那么它就应当创造一种它不能创造得更长的绵延。但是创造了这种绵延的神不会具有无限的美德;因为我们永远可以设想比给定的绵延更长的绵延。所以,如果神是根据自然的必然性而活动的话,它就不会具有无限的美德。

我们从何处得到比我们世界所具有的绵延更长的绵延概念　在这里有人可能产生一种疑问:如果世界是在五千多年以前创造的,如果我们的年代学家的计算是正确的,同时我们又肯定认为,绵延没有被创造的事物是不能理解的,我们怎么可能设想一种更长的绵延。这个疑问是容易解决的,只要我们注意到:我们认识绵延不仅是根据对被创造事物的考察,而且也根据对神进行创造的无限力量的直观(contemplatione)。因为被创造事物之所以能够设想为存在着的和有绵延的,并不是由于被创造事物自身,而只是由于神的无限力量,被创造事物就是从这种力量取得自己的全

部绵延的(参看第一篇命题十二和绎理)。

最后,为了避免在这些毫无用处的论据上耗费时间,一方面应当记住永恒性和绵延的区别,另方面应当记住,没有被创造事物的绵延和没有神的永恒性都是绝对不可理解的。弄清了这层道理,就容易回答所有的异议,所以我们就没有必要再纠缠在这类问题上了。

第十一章

论神的助力

既然我们证明了神每一瞬间都不断地仿佛重新创造事物,这个属性①就很少可谈的了,或者根本没有什么可谈的。由此我们推出:事物自身决没有任何力量可以产生什么或者决定自己去作某种活动;这不仅在人以外的事物中是如此,而且在人的意志本身中也是如此。其次我们也答复了和这有关的某些异议;虽然人们通常还提出许多其他的异议,不过我不打算在这里讨论,因为它们主要是属于神学的。

但是许多人虽然承认神的助力,却把它理解为和我们所指出的意义完全不同的意思。为了更容易地揭露他们的错误,应当记住我们上面叙述过的原理,即:现在的时间同未来的时间没有任何联系(参看第一篇公理十),这是清楚而且明晰地认识到了的。只要牢牢记住这个原理,就可以毫不困难地驳倒他们所有能够从哲学那里拿来的一切异议。

神决定事物进行活动的保存力量在于何处　为了不泛泛地谈

① 指神的助力,即神的保存力量。——译者注

论这个问题，我们要附带解答一个问题，这就是：当神决定事物进行活动时，是否有某种东西加到神的保存力量上去？不过，在谈到运动时，我们已经在某种程度上回答了这个问题。我们在那里说过，神在自然中保存着同量的运动。因此，如果我们考察的是整个物质的自然界，那就没有增加任何新的东西。反之，就个别事物而言，在一定程度上可以说增加了某些新的东西。然而这种情况大概不会出现在精神现象中，因为精神现象之间似乎并不是这样相互关联的。最后，既然绵延的各部分相互间没有任何联系，我们就可以说，神不是保存事物，而是持续地重新创造事物。因此，如果人有被决定去进行某种活动的自由，那就应当说，神在这一时刻是如此地创造了他。这和下面的道理并不矛盾：人的意志常常被外在于它的事物所决定；自然中存在的一切事物都彼此互相决定去进行某种活动，因为这些事物也是这样为神所规定的。任何事物都不能决定意志，反之，任何意志除了被神的力量决定外不能被任何东西决定。但是这怎样和人的自由相一致呢？或者说，神在保存人的自由时怎样使这种情况发生呢？对于这个问题，我们承认我们是不知道的，正如我们已经常常说过的那样。

通常对神的属性所作的分类与其说是实在的，不如说是名称上的　关于神的属性我要说的就是这些。至于神的属性的分类我到现在还没有讲过。许多作者常常把神的属性分为不可传达的(incommunicabilia)和可传达的(communicabilia)，我应当承认，这种分类在我看来与其说是实在的，不如说是名称上的。因为神的知识和人的知识实有天壤之别，正象天上的犬座星不同于地上能吠的狗一样，也许还要更不象些。

作者的分类　我们的分类如下：神的一类属性表示神的活动的本质，另一类属性则不表示神的任何活动性，而只表示神存在的

样式。属于后一类的有唯一性、永恒性、必然性等等；属于前一类的有理智、意志、生命、万能等等。这种分类是清楚而且明晰的，而且概括了神的所有属性。

第十二章

论人的心灵

现在我们讨论被创造的实体，我们把这种实体分为广延实体和思想实体。所谓广延实体，我们理解为物质或者有形实体；所谓思想实体，我们仅仅理解为人的心灵。

天使不是形而上学讨论的对象，而是神学讨论的对象　虽然天使也是被创造的，但是自然之光不能认识它们，因此它们不属于形而上学。它们的本质和存在只有通过启示才能被认识；因此它们只能属于神学，而神学的认识则完全是另外一回事，这种认识按其性质根本不同于自然的认识，因此无论如何不应当和自然的认识混为一谈。所以，谁也不要期望我们在这里会讨论天使。

人的心灵不是从某种中介物产生的，而是神所创造的，但是我们不知道何时创造的　因此我们回到人的心灵上来，关于它我们还必须说一些话。应当指出，关于创造人心的时间我们没有作过任何讨论，因为如果人的心灵能够独立于身体而存在，那么它是何时创造的这就难以确定了。我们只知道人的心灵不是从某种中介物产生的，因为这种情况只有在被产生的事物中即在某种实体的样式中才会发生。但是，正如我们上面已经充分证明了的，实体本身不可能是被产生的，而只能为万能的力量所创造。

在什么意义下人的灵魂是会死的　关于灵魂不死我们要补充几句。非常明显，我们不能对任何被创造的事物说，它的本性包含

了它不能为神的力量所毁灭。谁有力量(potestas)创造事物，谁就有力量毁灭它。而且我们也已经充分证明了，任何一个被创造事物按其本性是一刻也不能存在的，它只能连续不断地为神所重新创造。

在什么意义下人的灵魂是不死的　事情虽然如此，但是我们清楚而且明晰地看到，我们没有任何实体毁灭的观念，象我们具有样式毁灭和产生的观念那样。因为只要我们考察一下人体的构造，我们就会有一个关于这个构造能够被毁灭的清晰观念；但是这种情况不会在有形实体那里出现，因为我们不能在同样方式下设想有形实体会毁灭。最后，哲学家并不研究神凭借它的万能能够做什么，而是根据神给予事物的各种规律去判断事物的本性；因此他认为凡是他能够从这些规律中作为坚固不易的东西推得的方是坚固不易的；但是他并不否认神可以改变这些规律和一切其余的东西。因此，我们在谈到灵魂时，并不研究神能够做什么，而只研究从自然规律中能够得出什么。

灵魂不死的证明　从这些规律中可以明白推出：实体既不能为其自身所毁灭，也不能为任何其他被创造的实体所毁灭。而且如果我没有弄错，象我们以前已经充分证明了的，根据自然规律我们应当认为灵魂是不死的。如果我们还愿意更确切考察一下，那么我们可以用最有说服力的论据证明它是不死的。的确，象我们刚才已经指明了的，灵魂不死是从自然规律中明白推出来的。这些自然规律就是为自然之光所发现的神的决定，这从上文看来也是很明显的。而神的决定是不变的，象我们已经证明过的那样。根据所有这些我们可以明白地得出结论：神不仅通过启示，而且也通过自然之光将其关于人的灵魂的绵延①的不变意志昭示于人们。

① 即灵魂不死。——译者注

神的活动不是违反自然，而是超越自然；按照作者的意见，这种活动是什么 如果有人说，神有时为了实现奇迹可能消灭这些自然规律，对这种意见是不需要反驳的，因为多数比较聪明的神学家都承认神的活动决不违反自然，而是超越自然；这就是说，正如我所说明的一样，神有许多活动规律，但它没有让人们认识它们。一旦这些规律显示给人了，我们就会觉得它们象其余的规律一样自然的。

因此非常明显，人的灵魂是不死的，而且我看不出在这里关于人的心灵一般还要说什么话。关于人心的机能也没有什么特别的话要说，如果不是某些作者的论据迫使我们答复的话，因为他们力图使人相信，他们看不到和感觉不到他们看到和感觉到的东西。



为什么有些人认为意志不是自由的 有些人认为他们可以证明意志不是自由的，而永远为某种东西所决定。他们之所以作这种断语是因为他们把意志了解为不同于心灵的某种东西，了解为一种实体，而这实体的本性仅仅在于它对一切都是无动于衷的。为了消除任何混乱起见，我们首先说明问题的症结所在，然后就很容易揭露他们论据的错误了。

什么是意志 我们说过人的心灵是能思想的事物，由此可以推出，按照人心的本性，就人心自身来考察，人心所能做的事情就是思想，即作肯定和否定。而这些思想或者是为心灵外的事物所决定，或者只为心灵所决定；因为心灵本身是一种实体，从这实体的思想本质中能够而且应当出现许多思想活动。承认人的心灵为其唯一原因的那些思想活动称为意愿(volitiones)。而人的心灵就其作为产生这些活动的充足原因而言称为意志(voluntas)。

意志是存在的 虽然不为任何外界事物所决定，心灵仍有这

样一种力量，这是为布里丹的驴子[①]一例充分证明了的。如果在这种均衡状态中的不是驴子而是人，如果这人也因饥渴而死去，那么他就决不是一个能思的事物，而是最愚蠢的驴子。同样，从上面所提起的事实看来，这也是很明白的：正如前面所指出的，我们希望对任何事物都有怀疑，不仅认为那些可疑的东西应当怀疑，而且要把它们当作虚假的东西予以抛弃（参看笛卡尔《哲学原理》第一章第三十九节）。

意志是自由的　此外应当注意：如果心灵为外界事物所决定去肯定或否定某物，那么它并不为外物的强迫所决定，它仍然永远是自由的。因为任何一个事物都没有力量毁灭心灵的本质；因此它作肯定或否定永远是自由的，这是笛卡尔在《形而上学沉思》第四篇中充分说明过的。因此，如果有人问：心灵为什么意愿这个或那个，而不意愿那个或这个，我们就回答说：因为心灵是能思的东西，这种东西按其本性有力量意愿或不意愿、肯定和否定。因为这才算是能思的东西。

不应当把意志和欲望(appetitu)混为一谈　作了这番说明之后，现在我们就来考察论敌的各种论据。

第一个论据："如果意志可以违反理智的最后命令而有所欲求，如果意志可以希望同理智的最后命令所规定的善相反的某种

① 布里丹的驴子 (asina Buridani)——据说约翰·布里丹（十四世纪法国唯名论经院哲学家）论证意志自由时曾举驴子作例。他说，假如一个驴子处在同距离的食物与饮料之间（或处在同距离的两束青草之间），而它的饥和渴同样强烈，假如它没有自由意志，岂不会饥渴而死？此例不见于布里丹的著作，可能是他口头谈话中说的。亚里士多德在《论天》中认为饥渴同样强烈的人处在同距离的食物和饮料之间时会静止不动。但丁在《神曲》《天堂篇》第四歌中则说，一个处在两堆完全相同且距离相等的食物之间的人宁愿死去，也不会作自由抉择。斯宾诺莎在《伦理学》中也引用了这个例子，并对这种观点作了批判。参看《伦理学》第二部分命题四十九附释。——译者注

东西，那么意志就能够为了恶去欲求恶，但这个结论是荒谬的。因此前提也是荒谬的。”从这个反对意见中可以明白，论敌们自身就不懂得什么是意志；因为他们把意志和人心在肯定或否定某物之后所具有的欲望混为一谈；这是他们从他们的老师那里学来的，因为他们的老师把意志规定为行善的欲望（appetitum sub ratione boni）。我们则说，意志是肯定或否定某物是好的，象我们以前在讨论错误原因时所充分说明了的一样，在那里我们证明了错误的产生是由于意志超出了理智的范围。然而如果自由的心灵并不肯定某物是好的，那就不会有欲求。所以我们在答复这种反对意见时也承认心灵不能意愿同理智的最后命令相反的东西，也就是说，只要心灵是无欲望的，它就无任何欲求；这正如我们在谈到事物是坏的，或者心灵不欲求它时所假定的。但是我们否认心灵对于坏的东西并不是绝对没有欲望的，也就是说，心灵并不是绝对不能把坏的东西认作好的，否则就会违反经验。因为我们把许多坏的东西当作好的，反过来又把许多好的东西当作坏的。

意志无非只是心灵自身 第二个论据（或者也可以说是第一个论据，因为前面所谓第一个论据并不是论据。）是：“如果意志不是为实践理智的最后判断（ultimo intellectus practici judicio）所决定而有欲望，那么它就是为自身所决定。但是意志是不能决定自身的，因为它自身按其本性是不能被决定的。”由此他们进而论证：“如果意志就其本身而且按其本性对欲望或不欲望是无动于衷的，那么它本身不能为自身所决定而有欲望：因为决定者应当这样被决定，就象被决定者应当不被决定一样。但是意志就其决定自身而言，既要认为是不被决定的，又要认为是应当被决定的。因为我们的论敌假定在决定的意志中没有任何东西不会在被决定的意志中或者说不是被决定的；而且不能假定任何别的。所以意志不能

为自身所决定而有欲望。如果意志不能为自身所决定，那么它就为某种其他东西所决定。”

这是莱登 (Leyden) 的赫吕波尔德 (Heereboordius) 教授的原话[①]。在这里他清楚地表明，他所理解的意志不是心灵自身，而是在心灵外或心灵内的某种东西，心灵仿佛一块没有任何思想的白板 (tabula rasa)，能够接受任何形象；或者不如说，他认为意志仿佛一个处在均衡状态下的重物，这重物可以为任何新添的力量依其方向倾斜到这一边或那一边；最后或者说，他所谓意志是指教授自己和其他任何有死的人的任何理智所不能理解的某种东西。我们刚才已经说过，而且明白指明过，意志不过是我们称为能思的、即作肯定或否定的心灵自身。由此可以明白推出，当我们仅仅注意人心的本性时，心灵就有同等的力量作肯定和否定。因为象我说过的，这也就意味着进行思想。因此，如果我们从心灵在思想这个事实中得出结论说，它有作肯定或否定的力量，那么为什么还要替心灵本性自身就能充分说明的东西找寻偶然的原因呢？但是，有人会说：既然心灵自身被决定作肯定或作否定是同等的，由此可以推出，我们必须找寻决定心灵的原因。对于这个看法我要反驳说，如果心灵就其自身和按其本性仅仅被决定作肯定（虽然这是不能设想的，只要我们认为心灵是能思想的事物），那时心灵唯一由于自己的本性就只能作肯定，而决不能作否定，无论出现了多少作否定的原因。反之，如果心灵既不被决定作肯定，又不被决定作否定，那么，它就既不能作肯定，也不能作否定。最后，如果心灵象刚才所说明的那样有力量作肯定或否定，那么它就能单凭自己的本性而不需要任何其他原因帮助去实现这两种活动；对于所有认为能

① 参看他的《哲学习作》(Meletemata Philosophica) 第二版，莱登 1659 年版。——著者注

思想的事物就是能思之物的人说来，这都是明白的，就是说，在思想属性和能思事物之间只能有思想上的区别，而决不可把它们互相分离开来，象我们的论敌们所做的那样，因为他们认为能思的事物没有任何思想，并且根据自己的臆想把思想看作逍遥学派所谓的第一性物质。因此，我这样答复这个比较有意义的论据：如果我们把意志了解为没有任何思想的东西，我们就会承认意志按其本性是不被决定的。但是我否认说意志是某种没有任何思想的东西，恰恰相反，我们断定它是一种思想，即作肯定或否定的力量，意志显然不能理解为任何别的东西，而只能理解为一种作肯定和否定的充足原因。其次，我们否认说如果意志是不被决定的，那就是说意志没有任何思想，则在神及其无限的创造力量之外的某种偶然原因就能够决定意志。因为设想能思事物没有思想无异于设想广延事物没有广延。

为什么哲学家们把心灵和有形体的事物混为一谈　最后，为了不在这里列举其他许多论据，我只提出一点：我们的论敌们由于不理解意志，对理智又没有清楚而且明晰的概念，于是把理智和有形体的事物混为一谈，这种情况之所以产生，其原因在于他们把通常用来表明有形体事物的名词转用到他们并不理解的精神性事物上去了。他们习惯于把受大小相等方向相反的外力的作用因而处在均衡状态下的诸事物称为不被决定的。他们认为意志是不被决定的，这看来是因为他们把意志设想为处在均衡状态下的物体；而既然这些物体自身中只有它们从外在原因中得来的东西（由此可以推出，它们永远应当为外在原因所决定），那么他们就以为，对于意志情形也是如此。不过我们已经充分地说明了问题的关键何在，所以我们就在这里结束。

至于说到广延实体，则我们已经在前文充分讨论过了，而除了

这两种实体以外，我们不知道任何其他的实体。至于说到实在的偶性和其他的性质，也已经充分批判过了，在这里不需要再耗费时间来驳斥他们。所以，我们就此搁笔。

《笛卡尔哲学原理》

纲目索引

第一篇

第二篇

第三篇

《形而上学思想》

纲 目 索 引

第 一 篇

本篇简略地说明形而上学泛论中有关存在物及其状态的某些重要问题。

第 一 章

论实在存在物、虚构存在物和思想存在物

第　二　章

什么是本质的存在、实存的存在、观念的存在和潜能的存在

第　三　章

论什么是必然的、不可能的、可能的和偶然的

第 四 章

论永恒性、绵延和时间

第 五 章

论对立、秩序等等

第 六 章

论单一、真和善

第 二 篇

本篇主要是简略地说明形而上学专论中有关神和它的属性以及人的心灵的若干问题。

第 一 章

论神的永恒性

第 二 章

论神的唯一性

第 三 章

论神的广大无边

第 四 章

论神的不变性

第 五 章

论神的单纯性

第 六 章

论神的生命

第 七 章

论神的理智

第 八 章

论神的意志

第 九 章

论神的力量

第 十 章
论 创 造

第 十 一 章
论神的助力

第 十 二 章

论人的心灵

译 后 记

本书根据下列四种版本参照译出：

一、凯希曼（J.H.von Kirchmann）和夏希米德（Schaarschmidt）的德译本«斯宾诺莎全集»（«Benedict von Spinozas sämtliche philosophische Werke» Heidelberg 1871）第二卷«笛卡尔哲学原理»。

二、伯列坦(H.H.Britan)的英译本«斯宾诺莎著笛卡尔哲学原理»（«The Principles of Descartes' Philosophy by Benedictus de Spinoza» Chicago 1905）。

三、维德克（H.E.Wedeck）的新英译本«笛卡尔哲学原理»（«Baruch Spinoza principles of Cartesian philosophy» New York 1961）。

四、索科洛夫（B.B.Соколов）的俄译本«斯宾诺莎选集»（«Б. Спиноза Избранные произведения» Москва. Государственное издательство политической литературы 1957）两卷集上卷«笛卡尔哲学原理»。

各种译本有出入处，或对于拉丁文原文解释有不同处，大都以德译本和1961年新英译本为依据。个别疑难的字句，我们查对了C.H.Brader编的拉丁文本«斯宾诺莎全集»第一卷，并请教了懂拉丁文的同志。正文中的段落和加重点字皆以德译本为准。为便于查检，书后我们加了纲目索引。译序是洪汉鼎写的。

贺麟教授对本书的译校和出版给予很大的支持和帮助，在此

敬致谢意。

本书译文有不妥之处，望读者多多指正。

译者

一九七九年八月

